متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

معاد

چاپ جدید با ویرایش جدید

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ پانزدهم

کتاب حاضر مجموعه‌ای است مشتمل بر ده جلسه بحث و انتقاد درباره مسئله «معاد» که در انجمن اسلامی پزشکان ایراد شده و تاریخ آن به سال ۱۳۵۰ هجری شمسی باز می‌گردد. سبک بحث در این جلسات مانند بحثهای توحید، نبوت و امامت و رهبری سبک مخصوص به خود است و نمی‌توان آن را سبک صرفا کلامی یا فلسفی و یا قرآنی دانست بلکه همه این سبکها در آن نهفته است و خصوصاً به نظریه جدیدی که از سوی برخی روشنفکران مسلمان درباره معاد ابراز شده، با حضور خود او، به خوبی پرداخته شده است و بحثها گاهی به صورت گفت و گو و مناظره و پرسش و پاسخ درآمده و این امر به جاذبه این مباحث افزوده است.

چاپ اول این کتاب در بهمن **۱۳۷۳** منتشر شده است. نظر به اینکه در چاپهای گذشته اشکالاتی از نظر تنظیم مطالب وجود داشت، لذا این مباحث از نو از نوار پیاده شد و به طور دقیق تنظیم و ویرایش گردید. همچنین فهرستهای مختلف در پایان کتاب افزوده شد. از این جهت، این چاپ با مزایای بیشتری منتشر می‌شود. امید است رضایت خوانندگان محترم و علاقه‌مندان به آثار آن اسلام‌شناس گرانقدر و عالم ربانی و مجاهد شهید را که امام خمینی(ره) او را حاصل عمر و پاره تن خویش نامید فراهم نموده باشد. از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

اسفند ۱۳۸۶
برابر با صفر ۱۴۲۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

کلّیاتی دربارهٔ مسألهٔ معاد

معاد مستقلا موضوع ایمان است

بحث ما دربارهٔ مسألهٔ معاد است. مسألهٔ معاد از نظر اهمیت، بعد از مسألهٔ توحید مهمترین مسأله دینی و اسلامی است. پیغمبران (و بخصوص پیغمبر ما چنانکه از قرآن استفاده می‌شود) آمده‌اند برای اینکه مردم را به دو حقیقتْ مؤمن و معتقد کنند: یکی به خدا (مبدأ) و دیگر به قیامت (و یا به اصطلاحِ معمولِ فعلی: معاد). ایمان به معاد برای یک مسلمان لازم است؛ یعنی معاد مستقلا موضوع ایمان و اعتقاد است و در ردیف مسائلی نیست که چون از ضروریات [1] اسلام است، ایمان به آن [صِرفا] به تبع ضرورتِ ایمان به پیغمبر ضروری باشد.

در بعضی چیزها اینکه «باید به آن معتقد بود» به این معناست که اعتقاد به آن از اعتقاد به پیغمبر منفک نیست [2]؛ مثلا روزهٔ ماه رمضان؛ چرا می‌گویند روزهٔ ماه رمضان از ضروریات اسلام است و اگر کسی منکر روزه باشد، از اسلام خارج است؟ برای اینکه اسلامْ ایمان به وحدانیت خدا و ایمان به پیغمبر است و امکان ندارد کسی به گفتهٔ پیغمبر ایمان داشته باشد ولی روزه را منکر باشد، چون اینکه در این دین روزه هست از ضروریات و واضحات است؛ پس نمی‌شود انسان در ذهن خودش

۱. [مسلمات و واضحات.]

۲. «باید» به این معناست نه به معنی تکلیف.

میان قبول گفته‌های پیغمبر و قبول روزه تفکیک کند، ولی خود روزه، مستقلا موضوع ایمان و اعتقاد نیست، یعنی در هیچ جای قرآن وارد نشده: «کسانی که به روزه ایمان می‌آورند...».

اما مسألهٔ معاد و قیامت گذشته از اینکه مثل روزه از ضروریات اسلام است (یعنی نمی‌شود کسی معتقد به پیغمبر باشد ولی منکر معاد باشد) در تعبیرات قرآن مستقلا موضوع ایمان و اعتقاد قرار گرفته است؛ یعنی پیغمبر مسألهٔ معاد را به عنوان یک چیزی عرضه کرده است که مردم همان طوری که به خدا ایمان و اعتقاد پیدا می‌کنند، به آخرت هم باید ایمان و اعتقاد پیدا کنند و همان طور که خداشناسی لازم است (یعنی انسان در یک حدی مستقلا با فکر خودش باید خدا را بشناسد) در مسألهٔ معاد نیز انسان باید معادشناس باشد. پس پیغمبر در مسألهٔ معاد نمی‌گوید «چون من می‌گویم معادی هست شما هم بگویید معادی هست» (مثل اینکه «من گفتم روزه واجب است شما هم بگویید روزه واجب است»)، بلکه ضمنا افکار را هدایت و رهبری و دعوت کرده که معاد را بشناسند و به آن معرفت و ایمان پیدا کنند.

چرا معاد جزء اصول دین است؟

اینکه علمای اسلام معاد را از اصول دین قرار داده‌اند ولی سایر ضروریات را از اصول دین قرار نداده‌اند، بر همین اساس است. این سؤال را خیلی از ما می‌کنند که چرا معاد را جزء اصول دین قرار داده‌اند در حالی‌که شهادتین که انسان با آن مسلمان می‌شود دو چیز بیشتر نیست: اَشْهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ اِلَّا الله، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَسولُ الله. آدمی که به پیغمبر ایمان داشته باشد، به هر چه پیغمبر گفته (اگر برایش ثابت شود که پیغمبر گفته، مخصوصا اگر ثبوتش به حد ضرورت و بداهت برسد) ایمان پیدا می‌کند. پس باید بگوییم اصول دین دو چیز بیشتر نیست[1]: توحید و نبوت. معاد فرع و طفیلی نبوت است؛ یعنی چون به نبوت اعتقاد داریم و پیغمبر از معاد خبر داده، به معاد هم اعتقاد داریم؛ همان طور که چون پیغمبر گفته‌اند نماز واجب است، به نماز اعتقاد داریم و نماز از ضروریات است.

این ایراد وارد نیست، چون علت اینکه مسلمین معاد را جزء اصول دین قرار

۱. دو اصل دیگر [عدل و امامت] که شیعه می‌گویند، به جای خود مسألهٔ علی‌حدّه‌ای است.

داده‌اند این بوده که اسلام دربارهٔ معاد یک امر علاوه‌ای از ما خواسته؛ یعنی نخواسته ما فقط آن را به عنوان یکی از ضروریات اسلام و به طفیل قبول نبوت، قبول کرده باشیم، بلکه خواسته به آن مستقلا ایمان و اعتقاد داشته باشیم[۱]. و لهذا قرآن بر قیامت استدلال می‌کند (چه آن نوع استدلالی که پایهٔ آن توحید است و چه آن استدلالی که پایهٔ آن نظام خلقت است[۲]) ولی بر روزه استدلال نمی‌کند.

پس سرّ اینکه معاد را جزء اصول دین قرار داده‌اند این بوده که راه استدلال بر آن ـ لا اقل تا اندازه‌ای ـ باز بوده و قرآن می‌خواسته است که مردم به قیامت [به عنوان یک مسألهٔ مستقل اعتقاد پیدا کنند.]

پیوستگی زندگی دنیا و زندگی آخرت

انسان در آخرت آنچنان است که اینجا خودش را بسازد؛ اینجا اگر خودش را کامل بسازد آنجا کامل است و اگر ناقص بسازد ناقص است، اگر خودش را کور قرار بدهد آنجا کور است و اگر خودش را کَر قرار بدهد آنجا کَر است و اگر خودش را از

---

۱. ولو اینکه مثلا به نبوت اعتقاد نداشته باشیم. (اینکه می‌گویم «ولو اینکه به نبوت اعتقاد نداشته باشیم» به این معنا نیست که بخواهم از نبوت صرف نظر کنم، بلکه می‌خواهم بگویم مسأله‌ای است که اسلام از ما خواسته مستقلا به آن ایمان داشته باشیم.)

۲. در قرآن دو نوع استدلال بر معاد هست. یک نوع استدلال بر اساس توحید است که قرآن می‌گوید ممکن نیست خدا خدا باشد ولی معادی نباشد، یعنی اگر معاد نباشد خلقت عبث است. اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ اَنَّکُمْ اِلَیْنا لا تُرْجَعونَ [آیا چنین پنداشتید که ما شما را عبث آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟! مؤمنون / ۱۱۵.] قرآن در واقع این طور می‌گوید: یا باید بگویید خدایی نیست، پس خلقت و آفرینش عبث و باطل و بیهوده است (دنبال حکمت در خلقت نباید رفت و مانعی نخواهد داشت که خلقت بر عبث و بیهوده باشد) و یا اگر خدایی هست که جهان را آفریده است معادی هم باید باشد، [چون] معاد متمم و مکمل خلقت و جزئی از خلقت است که با نبودن آن خلقت ناقص و عبث و بیهوده است.

یک سلسله استدلالهای دیگر هم در قرآن هست که همان نظام موجود و مشهود را دلیل بر قیامت قرار می‌دهد. در اولِ سورهٔ حج و مؤمنون می‌فرماید: ایهاالناس! اگر در بعث و قیامت شک و ریب دارید، پس خلقت خودتان را ببینید که شما را از نطفه آفریدیم و نطفه را از خاک آفریدیم، بعد نطفه را به علقه و علقه را به مضغه تبدیل کردیم، بعد برای مضغه استخوان قرار دادیم، بعد [بر استخوانها] گوشت پوشاندیم، بعد شما را به صورت طفل درآوردیم. در ادامه می‌فرماید: ثُمَّ اِنَّکُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتونَ. ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ تُبْعَثونَ (مؤمنون / ۱۵ و ۱۶)؛ کأنّه فرموده: و همچنین همین راهی را که تا حالا آمده‌اید ادامه می‌دهید تا منتهی می‌شود به قیامت.

صورت انسانیت خارج کرده باشد و به صورت حیوانی از انواع حیوانات دیگر درآورده باشد، در آنجا به صورت همان حیوان محشور می‌شود. پس مسألهٔ سوم[1]، رابطه و پیوستگی بسیار شدید میان زندگی دنیا و زندگی آخرت است که فرمود: اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ[2 و 3]. اساسا نظام آخرت با نظام دنیا فرق می‌کند. اینجا نظام، نظام اجتماعی است به این معنا که افراد واقعا در سعادت و شقاوت یکدیگر شریک و مؤثرند، یعنی عمل خوب من می‌تواند شما را خوشبخت کند و عمل بد من تأثیر دارد در بدبختی شما و افراد یک اجتماع سرنوشت مشترک دارند، ولی در آنجا اصلا سرنوشتِ مشترک نیست (اهل سعادت با هم‌اند و اهل شقاوت هم با هم، ولی این با هم بودن غیر از اشتراک داشتن در سعادت است)، هر کسی در وضع خودش است بدون آنکه تأثیری در وضع دیگری داشته باشد.

اینها[4] اموری است قطعی و مسلّم و پیغمبران آمده‌اند برای اینکه مردم را به این مطالب دعوت کنند، مخصوصا این قسمت اخیر، چون جنبهٔ تربیتی زیادتری دارد و بیشتر به مسألهٔ دعوت مربوط است. لذا می‌بینیم قرآن (در درجهٔ اول) و سایر آثار دینی اصرار فراوانی روی این مطلب دارند که آخرت دارالجزاء و خانهٔ پاداش و کیفر است، پس مراقب عمل خودتان در اینجا باشید. حتی قرآن تعبیری دارد (که عده‌ای این تعبیر را حمل بر هیچ گونه مَجازگویی نمی‌کنند و عین حقیقت می‌دانند) که می‌گوید آنچه شما در این عالم عمل می‌کنید پیش فرستادهٔ شما به عالم دیگر است. عده‌ای می‌گویند این یک تعبیر بلاغی و مجازی است؛ چون عمل ما آنجا فرستاده نمی‌شود؛ عمل (یعنی کار) یک حرکت است و این حرکت همین جا فانی و تمام می‌شود. ولی عده‌ای معتقدند که هر چه در این عالم پیدا شود، صورتی و حقیقتی در عالم دیگر پیدا می‌کند و این تعبیر قرآن عین حقیقت است که هر چه در اینجا عمل می‌کنیم چیزی در آنجا ایجاد کرده‌ایم، پس چیزی را از اینجا به آنجا

---

۱. [ظاهرا در نظر استاد مسألهٔ «معاد مستقلا موضوع ایمان است» مسألهٔ اول بوده و مسألهٔ «چرا معاد جزء اصول دین است؟» مسألهٔ دوم.]

۲. حدیث نبوی، **کنوزالحقایق**، مناوی، باب دال.

۳. تنها این جمله نیست، [در این باره] هزارها جمله [هست] و اصلا هرچه درباره معاد آمده در همین زمینهٔ الدنیا مزرعة الآخرة است.

۴. [مسألهٔ معاد و مسألهٔ پیوستگی میان زندگی دنیا و زندگی آخرت]

فرستاده‌ایم.

تعبیر قرآن در مورد پیوستگی زندگی دنیا و زندگی آخرت

این تعبیر قرآن را ببینید![۱] در اواخر سورهٔ حشر می‌فرماید: یا اَیُّهَاالَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ، ای اهل ایمان! تقوای الهی داشته باشید، از خدا بپرهیزید؛[۲] یعنی خودتان را از غضب الهی و از مخالفت فرمان الهی دور نگه دارید. وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ (تعبیر خیلی عجیبی است؛ وَ لْتَنْظُرْ امر است.) می‌فرماید: و باید هر نفسی و هر کسی نظر کند و دقت کند در آنچه برای فردا می‌فرستد. این صریح‌ترین تعبیری است که می‌شود در این زمینه کرد. وقتی می‌خواهد به ما بگوید در کار و عمل خودتان مراقب باشید، به این تعبیر می‌گوید: دربارهٔ چیزهایی که برای فردا پیش می‌فرستید دقت کنید. درست مثل اینکه به آدمی که در شهری است و برای شهر دیگری که بعدها می‌خواهد برود در آنجا سکنیٰ اختیار کند کالایی تهیه می‌کند و می‌فرستد، بگویند در این چیزهایی که قبل از خودت پیش می‌فرستی، دقت کامل بکن. بعد دو مرتبه می‌فرماید، وَ اتَّقُوا اللهَ، از خدا بترسید، از نافرمانی الهی پرهیز کنید. اِنَّ اللهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ[۳] (اول به تعبیر «پیش فرستاده» گفت، حالا به تعبیر «عمل» می‌گوید) خدا آگاه است به اعمال شما؛ یعنی آنچه را شما می‌فرستید، خدا که آگاه است، پس خودتان هم آگاهی کامل داشته باشید که خوب بفرستید.

حکایتی از آیت‌الله بروجردی

این داستان الآن یادم آمد، خوب است برایتان عرض کنم. من هشت سال نزد مرحوم آقای بروجردی (اعلی‌الله مقامه) درس خوانده بودم و حقیقتا به شخص ایشان خیلی اعتقاد داشتم و واقعا او را یک مرد روحانی می‌دانستم. البته اینکه افرادی (از جمله خود من) به دستگاه ایشان انتقاد داشتند، به جای خود، اما من به شخص این مرد معتقد بودم، یعنی او را یک مرد روحانی واقعی و کاملا مؤمن و معتقد و

۱. آیات معاد برای موعظه هم خیلی خوب است.
۲. همیشه گفته‌ایم کلمه «تقوا» معنایش پرهیز نیست ولی ما [در فارسی] کلمهٔ دیگری [غیر از «پرهیز»] نداریم.
۳. حشر / ۱۸.

خداترس می‌دیدم. نقل می‌کنند در همین کسالت قلبی که منتهی به فوت ایشان شد ـ ظاهرا سه چهار روز هم بیشتر طول نکشید ـ یک روزی ایشان خیلی متأثر بود و گفت که من خیلی ناراحتم از اینکه کاری نکرده‌ام و می‌روم. [اطرافیان ایشان می‌گویند] ای آقا! شما چه می‌فرمایید؟! شما الحمدلله این‌همه توفیق پیدا کردید، این‌همه خدمتها که شما کردید کی [کرده]؟! ای کاش ما هم مثل شما بودیم، شما که الحمدلله کارهایی که کردید خیلی درخشان است[1]. ایشان به این حرفها اعتنا نکرد و در جواب آنها این جمله را ـ که حدیث است ـ گفت: **خَلِّصِ الْعَمَلَ فَاِنَّ النّاقِدَ بَصیرٌ بَصیرٌ**[2] یعنی عمل را خالص بگردان که آن که نقد می‌کند[3] و عمل را در محک می‌گذارد، خیلی آگاه و بیناست و از زیر نظر او کوچکترین عمل مغشوشی بیرون نمی‌رود. یعنی چه می‌گویید که ما کار کردیم؟! از کجا معلوم که این عملهای ما واقعا خلوص داشته باشد؟! برای خدا بودنش را از کجا تأمین می‌کنید؟!

تعبیر قرآن همین مطلب است: **یا اَیُّهَاالَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللهَ اِنَّ اللهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ.** در دو نوبت در پس و پیش این جمله که «در آنچه پیش می‌فرستید خوب دقت کنید» خدا را به عنوان یک ناقد و بررسی کننده و یک محک‌زن بسیار بصیر و دقیق، جلو چشم ما حاضر می‌کند. بعد می‌فرماید: **وَلا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوااللهَ فَاَنْسیٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقونَ**[4] از آن کسان نباشید که خدا را فراموش کردند، خدا هم خودشان را از خودشان فراموشاند. این هم تعبیر عجیبی است. قرآن در اینجا می‌گوید هر کس خدا را فراموش کند اثرش این است که خودش را فراموش می‌کند؛ یعنی خود واقعی‌اش را گم می‌کند، بین خودش و خودش فاصله قرار می‌گیرد، بعد هر کاری که می‌کند برای خودش نمی‌کند، بدبختیها را برای خودش جلب می‌کند اما خدمتها را نه. به عنوان مثال، آدمی که دچار حرص

---

۱. آنهایی که دور و بری هستند خیال می‌کنند در این مسائل هم تملق گفتن خوب است.
۲. بحار، ج ۱۳ / ص ۴۳۱ [با اندکی اختلاف].
۳. ناقد یعنی انتقاد کننده. اصل کلمه، اصطلاح صرّافی است. صرّاف که سکه را به محک می‌زند برای اینکه عیارش را به دست بیاورد، این عملش را «نقد» می‌گویند. بعد این کلمه را در جاهای دیگر به کار برده‌اند که حافظ هم خوب می‌گوید:

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند — تا همه صومعه‌داران پی کاری گیرند

[یعنی] تا بفهمند که همهٔ کارهایشان غلط است.
۴. حشر / ۱۹.

و آز شدید است و به حکم حرص و آز کار می‌کند و از هر راهی شد (حلال یا حرام) مال جمع می‌کند، اگر حساب کند می‌بیند برای صد و پنجاه سال دیگر هم دارد، در صورتی که خودش می‌داند آنچنان پیر شده که ده سال دیگر بیشتر زنده نیست؛ این آدمی است که خودش را فراموش کرده است، او خیال می‌کند که برای خودش کار می‌کند و در واقع نمی‌فهمد که اگر برای خودش هم بخواهد کار کند این جور نباید کار کند.

این آیه را به این مناسبت عرض کردیم که قرآن روی ارتباط عالم دنیا و عالم آخرت و اینکه آنجا دارالجزاء و یوم‌الحصاد است و اینجا دارالعمل و یوم‌الزرع است، فوق‌العاده تکیه کرده است و بلکه اصلا اساس و روح تعلیمات انبیاء همین است؛ نظام دنیا را هم به اعتبار همین پیوستگی میان دنیا و آخرت [توجیه] می‌کنند؛ یعنی اگر نظام دنیا نظام صحیح عادلانه‌ای نباشد، آخرتی هم نخواهد بود؛ ایندو با یکدیگر اینچنین وابستگی و پیوستگی دارند، نه اینکه تضاد دارند. از نظر قرآن سعادت واقعی بشر در دنیا و سعادت واقعی بشر در آخرت توأم‌اند و جدایی ندارند و آن چیزهایی که از نظر اخروی گناه است و سبب بدبختی اخروی است، همانهاست که از نظر دنیوی هم نظام کلی زندگی بشر را فاسد می‌کند[1].

اینها خصوصیاتی بود که در آنها هیچ شک و تردیدی نمی‌شود کرد. خصوصیات دیگری هم هست که باید روی آنها جداگانه بحث کنیم[2].

تفسیرهای گوناگون دربارهٔ معاد

۱. اعادهٔ معدوم

بعضی خیال کرده‌اند معاد یعنی اعادهٔ معدوم. متکلمین قدیم برای اینکه فکر می‌کردند معاد و قیامت یعنی اعادهٔ معدوم، خیلی روی این قضیه که «اعادهٔ معدوم محال نیست» بحث می‌کردند؛ یعنی اول فرض می‌کردند که اشیاء معدوم مطلق می‌شوند، آنوقت می‌گفتند آیا اگر چیزی معدوم مطلق شد، بار دیگر امکان دارد وجود پیدا کند، یا این از محالات است؟ البته این چیزی است که اصلا لزومی ندارد

۱. اگر هم فرض کنیم یک فرد را خوشبخت می‌کند، ولی نظام کلی افراد بشر را فاسد و خراب می‌کند.

۲. البته برخی، این خصوصیات را هم صددرصد قطعی دانسته‌اند.

ما روی آن بحث کنیم؛ ما نه دلیل علمی داریم و نه دلیل شرعی بر اینکه اشیاء بالکلیه معدوم می‌شوند و معنی قیامت یعنی اعادهٔ آن معدومات، تا بعد بیاییم روی مسألهٔ اعاده معدوم بحث کنیم که محال است یا ممکن.

یکی از مسائلی که به موجب آن فلاسفه با متکلمین گلاویز بودند، همین مسألهٔ اعادهٔ معدوم است. اولا فلاسفه می‌گویند در معاد اشخاص معدوم نمی‌شوند تا بخواهند اعاده شوند، ولی متکلمین می‌گویند معدوم می‌شوند. ثانیا متکلمین می‌گویند اعادهٔ معدوم ممکن است و فلاسفه می‌گویند اعادهٔ معدوم محال است[۱].

۲. عود ارواح به اجساد

بعضی دیگر معاد را به این شکل توجیه می‌کنند: عود ارواح به اجساد؛ یعنی انسان وقتی می‌میرد روحش از بدنش مفارقت می‌کند و این روح جدای از بدن در یک عالمی (که آن را عالم برزخ می‌گویند) هست تا وقتی که بناست قیامت شود، و وقتی که قرار شد قیامت شود، روحها برمی‌گردند به بدنهای خودشان.

«معاد» اصطلاح شرعی نیست

یک مطلب را باید قبلا عرض کنم و آن این است که اتفاقا در تعبیرات قیامت، کلمهٔ «معاد» نداریم. از همهٔ اسمهای قیامت معروفتر معاد است ولی این اصطلاح، اصطلاح شرعی نیست بلکه اصطلاح متشرعه است، آنهم به مفهوم خاصی. در قرآن کلمهٔ «معاد» نداریم، در دعاها و احادیث هم الآن یادم نیست که در جایی از قیامت با کلمهٔ معاد تعبیر شده باشد. کلمهٔ معاد را ظاهرا متکلمین خلق کرده‌اند. این کلمه می‌تواند کلمهٔ درستی باشد و با تعبیرات قرآن منطبق باشد، اما چون معاد به معنی مکان عود یا زمان عود[۲] است، آنها که این کلمه را گفته‌اند به این اعتبار گفته‌اند که قیامت را یا زمان عود به معنی اعادهٔ معدوم می‌دانسته‌اند و یا زمان عود ارواح به اجساد.

در قرآن کلماتی مثل «مرجع»، «رجوع» و «مآب» داریم. «عود» یعنی بازگشت.

---

۱. لزومی ندارد روی این قضیه بحث کنیم. اگر کسی لازم دانست بعدا سؤال می‌کند تا بحث کنیم.
۲. یا اسم مکان است و یا اسم زمان.

«عود» را در جایی می‌گویند که یک چیزی از یک اصلی آمده باشد و دو مرتبه به آن اصل برگردد. «رجوع» هم یعنی بازگشت (در «رجوع» هم باید یک آمدنی باشد تا بازگشت صدق کند). اما آنچه در قرآن کلمهٔ «رجوع» و امثال آن دربارهٔ قیامت آمده، به معنای بازگشت به خداست. در قرآن هیچ جا «رجوع» به معنای رجوع ارواح به اجساد و یا به معنای [رجوع] بعد از معدوم شدن نیامده، بلکه تعبیر این است: اِنّا لِلّهِ و اِنّا اِلَیْهِ راجِعون[1]، ما از آنِ خدا هستیم و ما به سوی او بازگشت می‌کنیم؛ یا این تعبیر: وَ اَنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهیٰ[2]: و اینکه نهایت و تمامیت و «پایانی» به سوی پروردگار است (یعنی به سوی او همه چیز پایان می‌یابد)؛ و یا این تعبیر: اِنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الرُّجْعیٰ[3]؛ و امثال این تعبیرات. پس اگر کلمهٔ «معاد» را به معنی عود الی الله استعمال کنیم، آنوقت با تعبیرات قرآنی خوب منطبق می‌شود.

محدثینِ متشرعه مثل مرحوم مجلسی ادعا می‌کنند که همهٔ اهل ادیان بر معاد به معنی عود ارواح به اجساد اجماع دارند. ولی عده‌ای می‌گویند نه، ما اجماع داریم ولی نه اجماع بر عود ارواح به اجساد، بلکه بر عود به سوی پروردگار. حالا اینکه عود به سوی پروردگار آیا مستلزم عود ارواح به اجساد است یا شکل دیگری و اینکه آمدن از خدا و بازگشت به سوی خدا به چه معناست، بعدا باید روی آن بحث کنیم، ولی به هر حال قرآن از قیامت تعبیر کرده به وقتی، روزی یا نشئه‌ای که در آن نشئه انسانها به خدا بازگشت می‌کنند؛ حتی از قیامت تعبیر به «لقاءالله» کرده است و منکرین قیامت را منکرین لقاء پروردگار نامیده: اَلَّذینَ کَذَّبوا بِلِقاءِ الله[4]، یا: بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ کافِرونَ[5]؛ تعبیرات قرآن چنین تعبیراتی است.

پس، از نظر بعضی، قیامت و معاد یعنی عود کردن روحها بار دیگر به همان بدنهایی که بوده‌اند و پوسیده‌اند و متفرق و خاک شده‌اند[6].

---

۱. بقره / ۱۵۶.
۲. نجم / ۴۲.
۳. علق / ۸.
۴. انعام / ۳۱.
۵. سجده / ۱۰.
۶. البته ما بدون اینکه بخواهیم رد یا قبول کنیم [نظریات مختلف را بیان می‌کنیم. ضمنا] هیچ کس نمی‌خواهد چیزی بر خلاف گفتهٔ پیغمبر گفته باشد، ولی هر کدام به چیزهایی استناد می‌کنند و معاد را به طور خاصی تفسیر می‌کنند.

۳. عود ارواح به خداوند

بعضی دیگر معاد را به معنی عود ارواح الی‌الله می‌گیرند. می‌گویند برای جسم معنی ندارد به سوی خدا باز گردد، این روح است که می‌تواند درجات و مراتبی را طی کند که به حسب آن درجات و مراتب به نشئهٔ ربوبی نزدیکتر باشد و بنابراین قیامت یعنی بازگشت ارواح به سوی خدا.

صرف این مطلب، می‌شود معاد روحانیِ مطلق که بر خلاف ضرورت تعلیمات انبیاست؛ یعنی درست است که انبیاء در تعلیماتشان گفته‌اند عود به سوی پروردگار، ولی برای این عودْ شکل هم معین کرده‌اند، و آن شکلی که معین کرده‌اند صد در صد روحانی نیست.

مسألهٔ معاد در میان قدمای فلاسفه اصلا مطرح نبوده. اصلا معاد را انبیاء آورده‌اند نه فلاسفه. حتی ارسطو قائل به فنای روح است و ابدا معتقد به بقای ارواح و عود ارواح و این حرفها نیست و روح را یک موجود فانی و قابل فنا می‌داند.

حکمای اسلامی از قبیل بوعلی طور دیگری معتقدند. بوعلی می‌گوید از نظر برهان علمی و برهان عقلی، ارواح باقی می‌مانند و بازگشت می‌کنند به سوی خداوند و سعادت و شقاوت آنها هم سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی است؛ یعنی لذتها و المها، لذتها و المهای عقلانی است (یعنی از نوع لذتی است که عقل می‌برد و از نوع رنجی است که عقل می‌برد، نه از نوع لذت و المی که انسان از راه جسم می‌برد). بعد می‌گوید این راهی است که ما از طریق علمی می‌توانیم طی کنیم؛ این قدر می‌دانیم که روح انسان فانی نمی‌شود و باقی می‌ماند و در جهان دیگری یا معذّب است یا متنعّم. آن مقداری که ما از راه دلیل علمی می‌توانیم بفهمیم این است که فقط عقل انسان (یعنی قوهٔ عاقلهٔ انسان) باقی می‌ماند؛ سایر قوای انسان هر چه هست، همه معدوم می‌شوند و قوهٔ عاقله به صورت یک امر مستقل و یک شیء مستقل و یک شخصیت مستقل ـ که شخصیت واقعی انسان هم همان عاقله‌اش هست ـ باقی می‌ماند. بعد می‌گوید لکن معاد جسمانی هم چیزی است که پیغمبر به آن خبر داده است، صادق به آن خبر داده است؛ ما معاد جسمانی را هم قبول می‌کنیم به اعتبار اینکه مخبر صادق به آن خبر داده است. پس درواقع این طور می‌گوید که دلیل علمی و عقلی، ما را فقط در حد معاد روحانی راهنمایی می‌کند ولی اینکه معادْ جسمانی باشد، چیزی است که ما از راه عقل نمی‌توانیم کشف کنیم ولی چون مخبر

صادق خبر داده (اَخْبَرَ بِهِ الصّادق) ما قبولش داریم[۱].

۴. عود ارواح به خداوند با کیفیت جسمانی

بعضی دیگر جمع میان ایندو کرده‌اند، به این معنا که نظریه‌ای ابراز داشته‌اند که معنی آن این است: معاد عود به پروردگار است نه عود ارواح به اجسام[۲]، ولی در عین حال کیفیت جسمانی دارد. اینها کسانی هستند که اعتقاد دارند[۳] قوای حیاتی انسان دو طبقه است: طبقهٔ جسدی و طبقهٔ غیر جسدی، و انسان دارای بدنی است (آن را بدن مثالی و برزخی نامیده‌اند) که آن بدن الآن وجود دارد و با این بدن متحد است؛ این بدن حکم تفاله‌ای را دارد و آن بدن حکم جوهر، و این بدن است که دائما متحلّل و فانی و متغیر می‌شود و بدل پیدا می‌کند. این بدن نسبت به آن بدن، حکم موی سر و ناخن و این جور فضولات را دارد. همان طور که این بدن انسان در طول عمر دائما عوض می‌شود[۴]، مردن حکم این را دارد که یکمرتبه و یکجا آن بدن که بدن حقیقی انسان است این بدن را که حکم لباسی را برای آن بدن دارد رها می‌کند و دور می‌اندازد. آن بدن با این بدن فرق می‌کند، این بدن بالذات مرده است و حیات برای آن حالت عارضی دارد ولی آن بدن بالذات زنده است و حیات جزء ذاتش و عین ذاتش است و بنابراین برای آن بدن، مردن تصور ندارد. پس در عین اینکه عود ارواح به کمال خودش هست ولی به این شکل جسمانی است.

این هم در اینجا فرضیه‌ای است، باید ببینیم آیا با تعبیرات قرآن جور در می‌آید یا نه. (خیلی هم مشکل است؛ با بعضی تعبیرات قرآن فوق‌العاده خوب جور درمی‌آید، ولی منطبق کردنش با بعضی تعبیرات دیگر مشکل است.)

۵. تجدید حیات مادی به شکل دیگر

برخی دیگر خواسته‌اند مثل دستهٔ اول معاد را یک امر مادی و طبیعی بدانند ولی

---

۱. من بوعلی را واقعا مؤمن به پیغمبر می‌بینم، عجیب هم به پیغمبر ایمان دارد.

۲. اجسام یعنی این اجساد، این بدنهای خاک شده.

۳. بر خلاف اعتقاد بوعلی و ماقبل بوعلی که [می‌گویند] فقط عقل انسان یک قوّهٔ مستقل و مجرد از بدن است.

۴. مثلا به صورت زوائدی که پوسته‌های بدن باشند یا به صورت مو و ناخن و انواع فضولات.

بدون اینکه نیازی باشد که بگویند عود ارواح به اجسام؛ [می‌گویند] نه، ارواحی به اجسامی عود نمی‌کند چون اساسا ارواحی وجود ندارد، بلکه خود همین حـیات مادی تدریجا به شکل دیگری تجدید می‌شود. این فرضیه‌ای است که بعد باید روی آن صحبت کنیم.

روح

یکی از مسائلی که به نظر من باید روی آن بحث کرد، مسألهٔ روح است که آیا قبول قیامت مستلزم قبول وجود روح است به عنوان موجودی که قابلیت دارد بعد از فنای بدن باقی بماند، یا مبتنی بر این نیست. البته ما در اینجا از نظر عقلی نباید بحث کنیم، بلکه اول از نظر دینی و شرعی باید بحث کنیم؛ یعنی باید ببینیم آنچه در اسلام راجع به معاد آمده است، از حالت احتضار گرفته تا عالم قبر و سؤال و جواب قبر و عالم برزخ و عالم قیامت، آیا اینها چیزهایی است که بر اساس این اصل بوده است که انسان دارای روحی است که آن روح قبض می‌شود و مردنْ قبض روح و تـحویل گرفتن روح است و انسان که می‌میرد به معنی این است که رابطهٔ میان روح و بدن بریده می‌شود و روح در عالم خودش قرار می‌گیرد و جسد در عالم خـودش، یـا اینکه این طور نیست؟

بحث بعدی ما که پایهٔ بحثهای دیگر قرار می‌گیرد، همین بحث روح است. بعد هم وارد استدلالهای قرآن برای وجود قیامت می‌شویم که عرض کردیم قرآن دو نـوع استدلال دارد.

□

ـ در خود قرآن کلمهٔ معاد هست و این کلمه را متشرعه از روی آیهٔ مبارکه که می‌فرماید: کَما بَدَأَکُمْ تَعودونَ[۱] گرفته‌اند. ضمنا آن دلایلی که دربارهٔ معاد هست، اگر ما همان آیات را (فقط در حدود همان طبقه‌بندی که فرمودید قرآن کرده و دو دسته دلیل دارد) بفهمیم و روی آن بحث شود، این بهترین راه است برای اینکه با معاد آشنایی پیدا کـنیم چـون فـلاسفه در ایـنجا

۱. اعراف / ۲۹: [همچنان که شما را خلق کرد، باز می‌گردید.]

کُمیتشان لنگ است. بیش از ثلث آیات قرآن دربارهٔ معاد است و امروزه که علم ترقی کرده خیلی از آیات بسیار روشن است.

استاد: راجع به قسمت اول که فرمودند، من به آیهٔ کَما بَدأَکُمْ تَعودونَ توجه داشتم، ولی منظورم این نبود که حتی مادهٔ «عود» هم نیامده، عرض کردم کلمهٔ معاد به این وزن که به معنی زمان عود یا مکان عود است در قرآن نیست.

راجع به آیات قرآن، آنهایی که استقصاء کرده‌اند مدعی هستند ۱۴۰۰ آیه در قرآن راجع به معاد است، یعنی در هیچ موضوعی و شاید [حتی] در مسألهٔ توحید، این قدر آیه در قرآن نیامده و این قدر تأکید و اصرار نشده. من ادعا نمی‌کنم معمای معاد از هر جهت حل شده است. مقصودم این است که جمع میان همهٔ تعبیرات قرآن به طوری که کسی ادعا کند همهٔ تعبیرات را می‌تواند بدون شک و دغدغه کاملاً جمع کند، صد در صد نیست والّا افرادی هستند که از نظر خودشان مسألهٔ معاد کاملاً حل شده است و آیات قرآن را هم طوری توجیه می‌کنند که از نظر خودشان تأویل نیست و توجیه واقعی است، ولی ممکن است برای ما آن توجیه چندان قابل قبول نباشد. پس این‌گونه نیست که برای همهٔ افراد قضیهٔ معاد لاینحلّ باشد؛ من [بعضی] افرادی را که به وضع کتابهایشان آشنا هستم شک ندارم که بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنون، و به همهٔ محتواهایی که در قرآن آمده یقین دارند، ولی در بعضی قسمتها طرز تصور و تلقی‌شان از این تعبیرات با تلقی عامهٔ مردم قدری فرق می‌کند.

دیگران هم همین راه را رفته‌اند، نه اینکه این ما هستیم که برای اولین‌بار می‌خواهیم از راه آیات قرآن وارد شویم؛ نه، دیگران هم از همین راه رفته‌اند و اگر نظریاتی دارند، منشأ نظریاتشان از یک طرف الهاماتی بوده که از خود قرآن گرفته‌اند، و از طرف دیگر اشکالاتی بوده که به وجود می‌آمده و برای حل این اشکالات در تلاش بوده‌اند. ما هم که وارد می‌شویم، باز از یک طرف الهاماتی از قرآن می‌گیریم، و از طرف دیگر با اشکالاتی مواجه خواهیم شد که باید آنها را حل کنیم.

در اینکه بسیاری از مشکلاتی که در قدیم وجود داشت امروز وجود ندارد و یک مقدار راه معاد از نظر علوم نسبت به آنچه که در قدیم بوده صافتر شده بحثی

نیست. مثلا یکی از مسائلی که در باب معاد است و از نظر علم قدیم خیلی مشکل بود و مجبور بودند به نوعی توجیه و تأویل کنند، این است که قرآن مدعی است این نظامات موجودی که الآن داریم، ماه و خورشید و ستارگان و این وضع زمـین و دریاها و کوهها، روزی خواهد رسید که تمام اینها زیر و رو می‌شود. تقریبا از قرآن می‌شود استنباط کرد که همان طور که اینها در ابتدا به شکـل دخـان (دود) بـوده (چنانکه خود قرآن می‌گوید)، بعد هم به همین صورت درخواهد آمد. این با عـلم قدیم قابل حل نبود و علم قدیم قبول نمی‌کرد که این طور باشد، نه قبلش را قبول می‌کرد که به این شکل بوده [و نه بعدش را.] علم قدیم فرض می‌کرد که نظام افلاک از همان قدیم همین طور بوده که هست و تا ابد هم همین طور خواهد بود، و این بود که مشکلاتی ایجاد می‌شد.

قرآن می‌گوید: اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ یک وقتی خواهد آمد که این خورشید تکویر می‌شود؛ یعنی کدر می‌شود، نورش از آن گرفته می‌شود، خـاموش مـی‌شود. وَ اِذَا النُّجومُ انْکَدَرَتْ[1] و این ستارگان حالتی پیدا می‌کنند که منکدر می‌شوند؛ یعنی دیگر آن درخشندگی را نخواهند داشت. وَ اِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ[2] این دریاها مثل دیگی که به جوش می‌آید تبدیل به بخار خواهد شد.

یا مثلا زلزله‌هایی زمین را خواهد گرفت که انسان درمی‌ماند که چه وضعی رخ داده و خیلی برای انسان غیر مترقَّب است: اِذا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزالَها آن وقت که زمین آن زلزلهٔ خودش را ایجاد کند. «آن زلزله» اشاره به نوع خاص زلزله است کـه بـا زلزله‌های دیگری که در دنیا پیدا شده ودر گوشه‌ای عده‌ای را از بین برده خیلی فرق دارد؛ آن، زلزله‌ای است که دیگر هیچ چیزی به حال خودش باقی نخواهد بـود. وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقالَها و زمین اشیاء وزین خودش را از درون خودش بیرون بکشد (ظاهرا مقصود انسانهاست که از درون زمین بیرون می‌آیند). وَ قالَ الْاِنْسانُ مـا لَهـا انسان آن وقت می‌گوید چه شده، چه خبر است؟ یعنی برای انسـان غـیرمترقّب و غیر عادی است، مثل زلزله‌های همیشه نیست. یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبارَها آن وقت زمین تمام قضایای خودش را نقل خواهد کرد. بِـاَنَّ رَبَّکَ اَوْحـیٰ لَهـا بـه مـوجب ایـنکه

---

۱. تکویر / ۱ و ۲.
۲. تکویر / ۶.

پروردگار تو به او وحی و تعلیم کرده است. یَوْمَئِذٍ یَصْدُرُالنّاسُ اَشْتاتاً لِیُرَوْا اَعْمالَهُمْ آن وقت است که مردم گروه گروه بیرون می‌روند برای اینکه عملهایشان به آنها ارائه داده شود. فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ. وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ[1]. الآن برای ما این امر لااقل به صورت یک امرِ محتمل است؛ چه کسی می‌تواند بگوید چنین وضعی پیش نمی‌آید؟!

اِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ. وَ اِذَا الْکَواکِبُ انْتَثَرَتْ[2]، یا اِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ[3]. اینها چیزهایی است که لااقل رفع مانع شده؛ اگر علم نتواند چنین روزی را پیش‌بینی کند ولی نفی هم نمی‌تواند بکند، یعنی لااقل بر خلاف علم نیست.

ولی به هر حال اگر کسانی هم راهی را رفته‌اند، نه این است که آن راه را رفته‌اند بدون اینکه هیچ الهامی گرفته باشند یا بدون اینکه هیچ کمکی به ما کرده باشند، راهی است که بالأخره آنها هم رفته‌اند. مسلّما ما می‌توانیم از گفته‌های آنها کمک بگیریم و استفاده کنیم بدون اینکه بگوییم آنها متوجه اشکالاتی بوده‌اند. در همین مسألۀ عود ارواح به اجساد به این شکل که روحها به جسدها عود کند، آنها به یک اشکالات علمی دچار بوده‌اند که امروز ما هم دچار هستیم.

امروز خیلی اشخاص دیگر هم می‌گویند که اگر معنی معاد این باشد که آن کسی که می‌میرد، با عین همان بدنی که مرده است محشور شود، آیا این امکان‌پذیر است؟ این حرفی بوده که از چندین صدسال پیش می‌گفته‌اند که انسانهایی که از اول تا آخر عالم بر روی زمین پیدا شده‌اند و دائما آمده‌اند و رفته‌اند، اگر حجم و وزن بدن آنها را حساب کنیم، چندین برابر زمین انسان آمده و رفته؛ یعنی این سطح و این قشر زمین تا مقداری، چندین بار بدن انسانها شده و دو مرتبه خاک شده، که اگر بخواهیم میلیاردها میلیارد انسان را با این بدنها جمع کنیم، زمین ما گنجایش آن را ندارد و چندین برابر زمین هم گنجایش آن را ندارد.

پس اینها و بسیاری از مسائل دیگر، چیزهایی است که باید آنها را حل کنیم. البته مسألۀ بسیار مشکل و معضلی است.

---

۱. زلزال / ۱ ـ ۸.
۲. انفطار / ۱ و ۲.
۳. انشقاق / ۱.

ـ در قرآن مجید برای قابل قبول بودن حیات مجدد، موضوع حیات مجدد نباتات به طور مکرر مطرح شده و من فکر می‌کنم که باید یک بررسی از نظر فیزیولوژی گیاهی و حیوانی بکنیم که ببینیم چه ارتباط و تشابهی می‌تواند بین حیات مجدد گیاهی که در هر بهار تجدید می‌شود و حیات مجدد حیوانی باشد. من فکر می‌کنم که اگر بعضی از رفقا صرف وقت کنند تا یک مقدار فیزیولوژی گیاهی را هم در اینجا بررسی کنیم و با فیزیولوژی حیوانی تطبیق کنیم، شاید یک روشنایی در این قسمت برای ما ایجاد شود.

استاد: البته پیشنهاد بسیار خوبی است. در قرآن به حیات مجدد زمین (یعنی همان حیات مجدد گیاهان) استناد شده و زیاد هم استناد شده: اِعْلَموا اَنَّ اللهَ یُحْیِی الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها[1] بدانید که خداوند زمین را بعد از اینکه مرده است زنده می‌کند. در سابق فکر می‌کردند وجه تشابه همین است که موجودی در درجه‌ای مرده است و در درجهٔ دیگری تکامل پیدا می‌کند و حیات برایش پیدا می‌شود؛ خلاصه بـه آن جنبهٔ تکاملی مطلب که تکامل از موت به حیات است [توجه می‌کردند.] آنها این طور فکر می‌کردند که قرآن نظرش فقط به همان مسألهٔ تکامل است؛ یعنی شما در این زندگی موجود خودتان تکامل از موت به حیات را می‌بینید، این برای شما به عنوان نمونه کافی است تا تکاملی را هم که در سطح بالاتری است (کـه در واقـع تکامل از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر است) بپذیرید؛ این یک امر جزئی است که می‌تواند نمونهٔ یک امر کلی باشد. می‌گویند: همین طوری که در اینجا می‌بینید که این جزء، مرده است و زنده می‌شود، کل هم از مردگی به حالت زندگی درمی‌آید. عالم آخرت و عالم دنیا همه حکم یک واحد را دارد که دنیا مرتبهٔ مردهٔ آن است و آخرت مرتبهٔ زنده‌اش.

نمی‌خواهم بگویم این حرف صد در صد درست است، می‌خواهم بگویم ایـن طور استنباط کرده‌اند، ولی شما ممکن است بخواهید مطالعاتی بکنید و از این امر استنباط دیگری بکنید، ما هم از استنباط شما استفاده می‌کنیم. به هر حال باید روی این موضوع مطالعه کرد.

---

۱. حدید / ۱۷.

ـ یک تذکری در قسمت اول صحبت جناب آقای مطهری داشتم که اصولاً معاد را باید در ردیف توحید و نبوت قرار داد یا کمی جنبهٔ تعبدی دارد؟ بنده عقیده دارم نظر آن عده‌ای که گفته‌اند جنبهٔ تعبدی دارد صحیح‌تر است؛ یا اگر هم صد در صد جنبهٔ تعبدی نداشته باشد و در ردیف نماز و روزه نباشد، مسلّما در ردیف توحید و نبوت هم نیست. اعتقاد به معاد جنبهٔ ضرورت و تعبد دارد و فقط باید دلایل نفی آن را رد کرد؛ یعنی اگر ما فقط مشکلاتی را که به لحاظ علمی یا عقلی پیش می‌آید رفع کنیم، کافی است برای اینکه به استناد گفتهٔ پیغمبر ـ که او را صادق می‌دانیم همان طوری که بوعلی گفته ـ اعتقاد به معاد داشته باشیم و استدلال معاد در حقیقت حول رد دلایل نفی معاد دور می‌زند.

اما مسألهٔ دیگر راجع به خود معاد است. من استدعایم از آقای مطهری این است که اول ببینیم یک فرد مسلمان نسبت به معاد، نسبت به قبر، نسبت به برزخ چه جور باید عقیده داشته باشد که اگر خلاف این عقیده را داشت به ایمان و اعتقاداتش ایراد وارد است. بعد که این را فهمیدیم، آنوقت برویم سراغ استدلالاتش.

نکتهٔ آخر اینکه در باب معاد اگر ما ایرادی به نظرمان می‌رسد و نمی‌توانیم به آن جواب بدهیم، حتی‌الامکان آن را طرح نکنیم، چون معاد جزء مسائلی است که روی هم رفته حول آن درجه‌ای از یقین حاصل شده و اگر ایجاد اشکال، در این یقین خللی ایجاد کند که نتواند رفعش کند، مثبت نخواهد بود.

استاد: راجع به قسمت اول بیان ایشان، می‌شود گفت که آنچه خودتان در آخر گفتید، آنچه را که اول فرمودید رد می‌کند؛ برای اینکه فرمودید ما در باب معاد لااقل مشکلاتش را باید حل کنیم. همان مشکلات را که بخواهیم حل کنیم، ناچاریم در باب معاد یک نوع فرضیهٔ خاصی را بپذیریم و روی آن فرضیه استدلال کنیم، ایندو از هم منفک نیست. پس ما تا یک نوع تصور خاصی دربارهٔ معاد نداشته باشیم، نمی‌توانیم اشکالاتش را حل کنیم. وقتی ما در مقام حل اشکالات برآییم، باید آن را به شکل خاصی تصور کنیم و همان شکل خاصْ تصور کردن‌هاست که به ما یک

فرضیهٔ مخصوصی در باب معاد می‌دهد.

این مطلب را هم عرض کنم که مقصودم این نبود که مسألهٔ معاد بـه هـیچ‌وجه تعبدی نیست و ما آن را صد در صد و مستقلا مثل مسألهٔ توحید می‌توانیم دریابیم. خودم هم در ضمن حرفهایم عرض کردم که اصلا معاد را پیغمبران ارائه داده‌انـد و علم و فلسفه دنبال آنچه که پیغمبران گفته‌اند رفته است، همان طور که ویلیام جیمز در کتاب دین و روان می‌گوید «خیلی از مسائل را علوم و فلسفه‌ها بعد رفته‌اند کشف کرده‌اند ولی نشانی‌اش را اول ادیان داده‌اند»؛ ادیان نشانی داده‌اند و دیگران برای اینکه تحقیق کنند که آیا چنین چیزی هست یا نیست دنبالش رفته‌اند و بعد از طریق علمی و فلسفی به آن رسیده‌اند، به طوری که اگر این نشانی را نداده بودند هرگز علم و فلسفه دنبال آن نمی‌رفت. ما هم اگـر گـفتیم تـحقیق در ایـنجا مـطلوب است، مقصودمان این نیست که هیچ جنبهٔ تعبدی ندارد، بلکه مقصود این است که قـرآن علاقه نشان می‌دهد که افراد در باب معاد تحقیق داشته باشند و لهذا در باب معاد کلمهٔ ایمان آمده است. در باب ملائکه هم ایمان آمده است، این علامت آن است که خواسته‌اند ما در اینجا تحقیقی داشته باشیم به طوری که بتوانیم عن معرفةٍ اعتقاد پیدا کنیم که یک حقایقی به نام ملائکه وجود دارد. قرآن مایل است که ما به آخرت ایمان داشته باشیم، یعنی در کنار ایمان به پیغمبر و ایمان به نبوت می‌خواهـد مـا اعتقاد و ایمان [به آخرت] داشته باشیم والّا آن را در این ردیف ذکر نمی‌کرد، پس طالب تحقیق در اینجاست.

در اینکه مسائل معاد در درجهٔ اولْ مسـائل تـعبدی است، بـحثی نـیست. مـا می‌خواهیم ببینیم دربارهٔ این مسائل تعبدی چقدر می‌توانیم تـحقیق کـنیم و ایـن تحقیق هم مطلوب است. اگر اشخاصی بگویند: «در باب قیامت کسی حق تحقیق کردن ندارد؛ قرآن یک چیزی گفته، ما هم باید بگوییم آمنّا و سلّمنا؛ هر کس گفت چرا، می‌گوییم سؤال بدعت است (همان‌طور که عده‌ای در قدیم می‌گفتند اَلسُّـؤالُ بِدْعَة) اینجا حق سؤال و جواب نداری» ما در مقابل آنها می‌گوییم: نه، این طـور نیست، از ما تحقیق خواسته‌اند.

در مسألهٔ ایراد شبهه‌ها و اشکالها، ما در حدودی اشکالات را طرح می‌کنیم که طرح شده است، یعنی اشکالاتی که در کتابها[1] وجود دارد. من خودم شاید تا حالا

۱. در همین کتابهای خیلی معمولی.

بیش از صد بار ـ و باز در همین روزها مکرر از افرادی مثلا از طبقهٔ دانشجویان ـ شبههٔ آکل و مأکول را شنیده‌ام. اینکه دیگر چیز تازه‌ای نیست که بگوییم طرح نکنید. شبههٔ آکل و مأکول را خوب بود ـ اگر نصیحت شما را می‌پذیرفتند ـ از هزار سال پیش طرح نمی‌کردند، ولی از هزار سال پیش این شبهه را طرح کرده‌اند. این شبهه‌ای هم که الآن گفتم همان شبههٔ آکل و مأکول بود با تعبیر دیگری. حالا که طرح کرده‌اند ما بگوییم آرامش خیال خودمان را بهم نزنیم؟! جواب ندهیم؟! نمی‌دانم، اگر می‌گویید نگویید، نمی‌گوییم ولی اگر در اینجا نگوییم، در جای دیگر از ما می‌پرسند.

و اما مسألهٔ دیگری که فرمودید، راست است؛ خوب است که ما اول آیات قرآن را در این زمینه بخوانیم، بعد ببینیم آیا از همهٔ این آیات یک فکر واحد ساده‌ای می‌فهمیم (حالا می‌خواهد اشکال داشته باشد، می‌خواهد اشکال نداشته باشد) یا نه، خود آیات قرآن از نظر مفهوم برای ما سؤال به وجود می‌آورد. اگر دیدیم آیات قرآن خودش یک مطلب ساده‌ای را می‌گوید، این را به صورت یک امری که قرآن گفته طرح می‌کنیم، بعد می‌رویم سراغ اشکالاتش؛ اشکالاتش را اگر توانستیم جواب بدهیم جواب می‌دهیم، و اگر نتوانستیم می‌گوییم چیزی که پیغمبر گفته ما قبول می‌کنیم. مگر همهٔ اشکالات را ما باید حل کنیم؟! بعد خواهند آمد و اشکالات را حل خواهند کرد.

اما عمدهٔ مطلب این است که مسألهٔ معاد فی حدّ ذاته در واقعیتِ خودش مسأله‌ای بوده که نمی‌توانسته به آن سادگی بیان شود. این مسأله به تعبیری (البته تشبیه است) نظیر این است که برای بچه‌ای که در رحم است و با نظام خاص زندگیِ رحمی زندگی می‌کند (نه چشمش باز است جایی را ببیند، نه با گوشش چیزی را می‌شنود، نه از راه دهان تغذی می‌کند و نه تنفس می‌کند) بخواهند دربارهٔ زندگی بعد از تولد صحبت کنند. با آن معلوماتی که او در زندگی جنینی دارد، امکان ندارد بتواند آنچه را که در زندگی بعد از تولد است به حقیقت دریافت کند. پس ناچار با او یک مقدار هم با زبان خودش صحبت شده است. از کجا می‌گوییم با زبان خودش صحبت شده؟ به قرینهٔ بعضی حرفهای دیگری که هست.

این چیزها بوده که تصورها را دربارهٔ معاد متفاوت کرده و هر کسی در حد خودش [تصوری از این مسأله دارد.] مثل خود مسألهٔ خداست. همه معتقد به خدا

هستند ولی اگر کسی محتواهای این افکار را بیرون بریزد، می‌بیند از زمین تا آسمان متفاوت است. همه می‌گویند خدا، به حسب ذوق و غریزهٔ فطری هم خدا را عبادت می‌کنند و در عمق دلشان هم خدا را عبادت می‌کنند، ولی او خدا را یک شکل داده و از او یک تصویر دارد، آن یکی تصویر دیگری و... به طوری که او خدای این را قبول ندارد و این خدای او را قبول ندارد. دربارهٔ قیامت هم همین‌طور است.

آنچه که من به عنوان مسلّمات عرض کردم، مقصودم همین بود. شما گفتید «آنچه که ما باید معتقد باشیم چقدر است؟» به عقیدهٔ من آن مقداری که باید معتقد باشیم همانهایی است که من اول گفتم از مسلّمات است. ما باید معتقد باشیم حیات دیگری غیر از این حیات هست؛ لزومی ندارد ما بفهمیم اعادهٔ معدوم می‌شود یا نمی‌شود. ما باید بفهمیم که آن حیاتْ جاودانی است و پایان نمی‌پذیرد؛ لزومی ندارد که ما بفهمیم چرا پایان نمی‌پذیرد و چرا در اینجا مرگْ حتمی است (از ضروریات خلقت است) و در آنجا نیست. رابطهٔ اینجا با آنجا رابطهٔ مقدمه و نتیجه است؛ هر چه در اینجا کشت کنیم، آنجا برمی‌داریم؛ عالم پاداش و کیفر است. اما آیا آنجا اعادهٔ معدوم می‌شود یا نه؟ لزومی ندارد بفهمیم. حتی به عقیدهٔ من لزومی ندارد بفهمیم آیا عود ارواح به اجساد می‌شود یا نه. لزومی ندارد بفهمیم آیا هیچ کدام از خصوصیات آن عالم با خصوصیات این عالم طبیعت فرق نمی‌کند و گِل ما را از نو می‌سازند (یعنی معاد همانی است که خیام تصور کرده که کوزه‌ای را می‌سازند و خراب می‌کنند و دومرتبه آن را می‌سازند) یا نه؟ لزومی ندارد ما اینها را بفهمیم و روی آن دقت کنیم که آیا به این شکل است یا به شکل دیگری. ولی آن مقدارش برای ما قطعی است و از قرآن هم این مقدار، قطعی فهمیده می‌شود، منتها راجع به خصوصیت و کیفیتش یک جا می‌بینیم طوری می‌گوید که آدم فکر می‌کند آن عالم شروع مجددی از همین دنیا و تکرار همین دنیاست؛ همین دنیا دومرتبه تکرار می‌شود اما نه از راه تولد، بلکه از این راه که ذرات این مواد، گوشت و استخوان و غیره را جمع می‌کنند، دومرتبه به صورت یک انسان در می‌آورند، [و جای دیگر می‌بینیم طور دیگری می‌گوید.][1]

۱. [دنبالهٔ مطلب روی نوار ضبط نشده است.]

ماهیت «مرگ» و وجود عالم برزخ از نظر قرآن

بحث معاد که در جلسهٔ پیش شروع کردیم، ضمنا بهانه‌ای شد برای من که بیشتر روی آن مطالعه کنم و در جلسه‌ای هم که در مسجد هدایت برای صحبت می‌روم مبحث معاد را طرح کردم، البته در یک سطح عمومی‌تر و آمیخته به بحثهای موعظه‌ای.

همان طور که در جلسهٔ پیش صحبت شد، ما باید به مسألهٔ معاد ایمان (به تعبیر قرآن) و بلکه بالاتر، ایقان داشته باشیم و آنقدر این مسأله بغرنج و پیچیده است که بسیاری از افراد معتقدند در باب معاد جز تعبد و تسلیم راهی نیست؛ یعنی معتقدند آنچنان این مسأله برای بشر مجهول است[1] که ما جز از طریق تعبد و تسلیم به گفتهٔ پیغمبر و وحی، راهی برای قبولش نداریم. ولی بدون شک بشر برای درک مسألهٔ معاد تلاشهایی هم از طریق علم و عقل خودش کرده است. ما در اینجا موظفیم اول (قبل از آنکه دنبال تلاشهای علمی و عقلی و فلسفی برویم) بدون هیچ‌گونه جانبداری از هیچ نظری، گفتهٔ خود قرآن را در باب معاد طرح کنیم و همه جانبه هم طرح کنیم، تا ببینیم قرآن معاد را چگونه بیان کرده است، و بعد برویم دنبال تلاشها؛

۱. نه اینکه ممتنع است.

چون تا آنجا که من خودم مطالعه کرده‌ام، می‌بینم تلاشهایی که محدثین[۱] و حکما و فلاسفه و علمای جدید کرده‌اند، همه یک نوع مطالعات یکجانبه است؛ یعنی مثلا قسمتی از آیات قرآن را که با نظریهٔ آنها انطباق بهتری داشته است گرفته‌اند و دنبال کرده‌اند و حال آنکه یک قسمت را گرفتن و قسمت دیگر را رها کردن مشکل را حل نمی‌کند.

قطعیت قیامت کبریٰ از نظر قرآن

به نظر می‌رسد باید از اینجا شروع کنیم که یک مطلب از نظر قرآن قطعی و مسلّم است و قرآن روی آن خیلی اصرار دارد و آن این است که یک قیامت کبرایی در آیندهٔ مجهولی که به هیچ نحو نمی‌شود آن را توقیت کرد و وقت برایش معین کرد، هست. (قرآن اصرار دارد که وقت قیامت را جز خدا کسی نمی‌داند: عِلْمُها عِنْدَ رَبّی[۲].) در آن قیامت کبریٰ مسأله این نیست که اوضاع دنیا و زمین و آسمان به شکلی که امروز هست باشد ولی فقط مرده‌ها یکدفعه از قبرها بیرون بیایند برای حساب و کتاب، بلکه این حشرِ قبوری که قرآن بیان کرده است (که واقعا تعبیر قرآن این است که مرده‌ها زنده می‌شوند) مقرون است با یک تغییر کلی و اساسی در تمام عالم از خورشید و ستارگان و زمین و هرچه در زمین هست و آن موجودهای خیلی عظیم و وسیع زمین که چشم انسان را پر می‌کند و انسان باور نمی‌کند که اینها دیگر طوری بشوند مثل دریاها و کوهها؛[۳] خلاصه یک تغییر کلی در تمام عالمی که ما آن را عالم طبیعت می‌شناسیم صورت می‌گیرد. (عالمی که ما عالم طبیعت می‌شناسیم همین زمین است و آسمان که مجموع خورشید و ستارگان است.) دیگر چیزی نمانده است که قرآن روی آن دست نگذاشته باشد که در آن قیامت کبریٰ آن هم تغییر می‌کند: یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَ السَّمٰواتُ[۴]، وَ السَّمٰواتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمینِهِ[۵و۶].

۱. یعنی آنهایی که ذوقشان ذوق محدثین و فقهاست.
۲. اعراف / ۱۸۷.
۳. همهٔ اینها را قرآن مثال ذکر می‌کند: آن یکی مثل پشمِ زده شده باشد، دیگری مثل غبارِ پراکنده باشد، نور از خورشید گرفته شود، ستارگان منکدر شوند.
۴. ابراهیم / ۴۸.
۵. زمر / ۶۷.
۶. از این جور تعبیرات خیلی زیاد است.

منکرین زمان پیغمبر هم، نسبت به قصهٔ حشر انسان از قبرها بوده که اعتراض می‌کردند، یعنی این را یک امر ناشدنی و بـه قـول کسـروی «نـیارستنی» تـلقی می‌کردند. قرآن هم با تکیه به قدرت خدا یا با تکیه به نظام موجود (که نظام موت و حیات است و مرده‌ها دائما بر روی این زمین زنده می‌شوند) یا با تکیه به خلقت اوّلی (که برگرداندن بعدی از ایجاد ابتدایی مهمتر نیست) و یا با این نوع استدلال که ما که آفریدیم مگر عبث آفریدیم، به آنها جواب مـی‌دهد. پس یک مسأله، مسألهٔ قیامت کبریٰ است.

فاصلهٔ مردن تا قیامت

قبل از آنکه راجع به قیامت کبریٰ صحبت کنیم، مسألهٔ دیگری را باید رسیدگی کنیم و آن این است: در فاصلهٔ مردن تا قیامت کبریٰ (که معلوم نیست چقدر طول خواهد کشید، شاید میلیاردها سال طول بکشد و شاید هم مثلا هزارسال بعد تمام بشود[1]) وضع چیست؟ آیا در این فاصله آن کسی که مرده، واقعا مرده؟ (همین طور که ما به حسب زندگی حسی دنیایی می‌گوییم). یعنی آیا مثل این است که در یک خواب خیلی عمیق و در یک سکوت و بی‌خبری مطلق فرو می‌رود و هست تا در قیامت محشور شود؟ یا نه، در فاصلهٔ این مردن تا قیامت هم وضعی دارد که آن وضع هم نوعی زندگی است؟ از قرآن چه استفاده می‌شود؟ آیا قرآن در اینجا سکوت کـرده است یا نظری دارد و اگر نظری دارد نظرش چیست؟

اگر ما وضع فاصلهٔ مردن تا قیامت را بدانیم، اولا خودش جزء عوالم بعد از مرگ است و ثانیا مسلّما تا اندازهٔ زیادی می‌تواند قرینه باشد برای وضع خود قیامت.

اینجا طبعا این مسأله پیش می‌آید که از نظر قرآن تفسیر مردن چیست. اگر ما باشیم و همین اطلاعات ظاهر و محسوسی که دربارهٔ انسانها داریم (یا اطلاعاتی که یک پزشک دربارهٔ انسان دارد)، «انسان می‌میرد» یعنی دستگاهی که کار می‌کرد و سالم بود و گاهی معیوب می‌شد و اصلاحش می‌کردند و به کار خودش ادامه می‌داد، این دستگاه آنچنان خراب می‌شود که دیگر درست‌شدنی نیست، ماشینی است که یکدفعه خراب می‌شود و دیگر بکلی متلاشی می‌شود؛ یا مثل یک مرکّب طبیعی یا

---

۱. عرض کردیم که مجهول است و نمی‌دانیم کِی هست.

مرکّب مصنوعی است که در لابراتوار یا در طبیعت تجزیه شود، که وقتی تجزیه شد هویت و شخصیت خودش را از دست داده و دیگر آن [مرکّب] با آن شخصیتی که بود نیست (یا به تعبیر حکما فساد ـ به مفهوم مصطلح ـ رخ داده و این مرکّب فاسد شده است). آیا ماهیت مرگ از نظر قرآن فساد و تباهی است (همچنان‌که مسلما از لحاظ جسد فساد و تباهی است) یا قرآن مردن را چیز دیگری تفسیر می‌کند؟

مرگ در منطق قرآن

مجموعا آنچه که ما از آیات قرآن می‌فهمیم این است که مردن در منطق قرآن تباهی و صرف خراب شدن و انهدام نیست، بلکه مردن انتقال است (قرآن خودِ مـردن را می‌گوید انتقال و جدایی است[1]) و آن که مـی‌میرد، در هـمان آن و لحـظه‌ای کـه می‌میرد، از اینجا منتقل می‌شود به جای دیگر و در جای دیگر زنده است تا روز قیامت که مسألهٔ حشر جسمانی پیدا شود و بدنها از خاکها بیرون بیایند؛ البته قرآن کلمهٔ عود ارواح به اجساد را ندارد، ولی می‌گوید مردم از قبرها زنده می‌شوند.

آیات زیادی در این زمینه هست. بعضی از آیات دربارهٔ مردن به طـور عـموم صحبت کرده و بعضی به طور خصوص (مثلا دربارهٔ سعدا خصوصا شهدا و یا دربارهٔ اشقیا)، و بعضی دربارهٔ همه ولی به نحو تقسیم‌بندی صحبت کرده است. از مجموع اینها این طور استفاده می‌شود [که مردن تباهی نیست و انتقال است.]

آیاتی که از مرگ، تعبیر به «توفّی» کرده است

یک سلسله از آیاتِ عموم که از آنها می‌شود تفسیر مرگ را از زبان قرآن دانست، آن آیاتی است که از مرگ به «توفّی» تعبیر می‌کند که این آیات زیاد است:

اَلَّذینَ تَتَوَفّیٰهُمُ الْـمَلائِكَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ.[2]

اَلَّذینَ تَتَوَفّیٰهُمُ الْـمَلائِكَةُ طَیِّبینَ.[3]

---

۱. البته این، استنباط من است. حالا من آیات را می‌خوانم، ممکن است استنباط شما طور دیگری باشد و خوشوقت می‌شوم نظر خودتان را بگویید.

۲. نحل / ۲۸.

۳. نحل / ۳۲.

اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها.[۱]
وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً حَتّیٰ اِذا جاءَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا یُفَرِّطونَ.[۲] خدا قاهر است در بالای بندگان و برای شما نگهبانان می‌فرستد تا آن وقتی که مردن یکی از شما می‌رسد، همان رسل و فرستاده‌های ما او را توفّی می‌کنند (می‌میرانند).
حَتّیٰ اِذا جائَتْهُمْ رُسُلُنا یَتَوَفَّوْنَهُمْ.[۳]
اَعْبُدُ اللّٰهَ الَّذی یَتَوَفّیٰکُمْ.[۴]
وَ قالوا ءَ اِذا ضَلَلْنا فِی الْاَرْضِ اَئِنّا لَفی خَلْقٍ جَدیدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ کافِرونَ. قُلْ یَتَوَفّیٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ.[۵]

«توفّی» از ماده «وَفَیَ» است (همان ماده‌ای که «وفا» و «استیفا» از آن است) و از مادهٔ «فوت» نیست. ما فارسی‌زبان‌ها گاهی «فوت» را با «وفات» مرادف خیال می‌کنیم. «فوت» از دست رفتن است؛ اگر تعبیر «فوت» می‌کرد، به همان معنای تباهی و تمام شدن و از دست رفتن بود. به اتفاق تمام لغتها «توفّی» یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز بتمامه. اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها، یعنی خدا نفْسها را در وقت مردن بتمامه و بکماله می‌گیرد.

[خلاصه] «توفّی» که در قرآن آمده، همان مفهوم قبض را می‌دهد. (در قرآن کلمهٔ «قبض» نیامده، ما در عرف خودمان می‌گوییم عزرائیل روح را قبض کرد و یا می‌گوییم عزرائیل قابض الارواح است.)

در یکی از این آیات خواب را با مردن در یک ردیف می‌شمارد، می‌فرماید: اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها خدا نفْسها را در وقت مردن و آنها را که هنوز نمرده‌اند در وقت خوابیدن، می‌گیرد؛ آن که مُرد دیگر نفسش برنمی‌گردد و آن را که خوابیده است دومرتبه می‌فرستد. معلوم می‌شود از نظر قرآن یک چیزی هست که نام او «نفس» است. فَیُمْسِکُ الَّتی قَضیٰ عَلَیْهَا الْمَوْتَ آن که حکم مرگ بر او شده

---

۱. زمر / ۴۲.
۲. انعام / ۶۱.
۳. اعراف / ۳۷.
۴. یونس / ۱۰۴.
۵. سجده / ۱۰ و ۱۱.

است نگهش می‌دارد وَ یُرْسِلُ الْاُخْریٰ اِلیٰ اَجَلٍ مُسَمًّی [1] و آن دیگری (یعنی خوابیده) را می‌فرستد تا یک وقتِ مقدّر و تعیین شده که آن هم برای همیشه گرفته شود.

خود خوابیدن را اگر از نظر اصول جسمانی در نظر بگیریم یک حالت خیلی عادی است و جز قطع یک سلسله روابط چیزی نیست [2]، اما قرآن خواب را که در آن شعور انسان ضعیف شده و در یک حدی [از بین] رفته، یک نوع جدا کردن آن چیزی که خودش اسمش را «نفْس» گذاشته می‌داند و بیداری را مساوی با بازگشتن همان «نفس» می‌داند.

این یک سلسله آیات است. حالا شما راجع به این آیات تأمل کنید، ببینید این آیات را می‌شود طور دیگری تفسیر کرد که مفهومش این نباشد که مردن بیرون بردن و تحویل گرفتن یک چیز است از انسان یا نه. ظاهرش که این است.

آیات مربوط به شهدا

از جمله آیات، آیاتی است که اگرچه مخصوص شهداست ولی از نظر صراحت شاید هیچ آیه‌ای تا این مقدار صریح نباشد. در دو جای قرآن این مطلب آمده است که مبادا گمان کنید آنان که در راه خدا کشته شده‌اند مرده هستند؛ خیر، زنده‌اند. در یک آیه که در سورهٔ بقره است این طور می‌فرماید: وَ لا تَقولوا لِمَنْ یُقْتَلُ فی سَبیلِ اللهِ اَمْواتٌ بَلْ اَحْیاءٌ وَ لٰکِنْ لا تَشْعُرونَ [3] به آنها نگویید مرده‌ها، آنها زنده‌اند ولی شما مستشعر نیستید، شما درک نمی‌کنید، شما خیال می‌کنید مرده‌اند؛ واقعا آنها زنده هستند.

بعضی به عللی (مثل اینکه نمی‌خواسته‌اند قبول کنند انسان در فاصلهٔ مردن تا قیامت حیاتی دارد) گفته‌اند شاید مقصود از این زندگی، زندگی مَجازی است نه زندگی حقیقی؛ یعنی مقصود قرآن از اینکه می‌گوید «گمان مبر که شهدا مرده هستند، بلکه زنده هستند و شما نمی‌دانید» این است که نامشان زنده است، و به اصطلاحِ فلاسفهٔ جدید وجود فی‌نفسه‌شان مرده است ولی وجودشان در دل مردم زنده است. البته این یک تعبیر مجازی است که در مواردی به کار می‌رود، مثل اینکه

---

۱. زمر / ۴۲.

۲. اگرچه در بعضی کتابها خوانده‌ام که هنوز راز خوابیدن صد درصد کشف نشده است تا چه رسد به راز خواب دیدن.

۳. بقره / ۱۵۴.

امیرالمؤمنین می‌فرماید: وَ الْعُلَماءُ باقونَ ما بَقِیَ الدَّهْرُ مردم دیگر می‌میرند ولی علما زنده هستند؛ اَعْیانُهُمْ مَفْقودَةٌ وَ اَمْثالُهُمْ فِی الْقُلوبِ مَوْجودَةٌ[1]، وجود عینی‌شان نیست اما مثالها و وجود ذهنی‌شان در دلها موجود است. پس، از این مثال و وجود ذهنی هم تعبیر به حیات می‌شود. یا حافظ می‌گوید:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

و یا سعدی می‌گوید:

سعدیا مرد نکونام نمیرد هرگز   مرده آن است که نامش به نکویی نبرند

خلاصه اینکه بعضی گفته‌اند در این آیات مقصود از حیات، حیات مجازی است. ولی دیگران جواب داده‌اند که این با «وَ لٰکِنْ لا تَشْعُرونَ» جور در نمی‌آید. اگر مقصود از اینکه اینها زنده هستند این است که نام نیکشان در میان مردم زنده است، پس مردم هم کاملا می‌دانند که نام نیکشان زنده است. اما قرآن نوعی از زندگی را بیان می‌کند که به مردم می‌گوید: واقعا زنده‌اند ولی شما درک نمی‌کنید. بعلاوه، آیهٔ دیگری قرینهٔ این آیه هست که دیگر هیچ گونه از این جور احتمالات را نمی‌شود در آن داد و طبعا مفسر این آیه هم هست و آن این است: وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللّٰهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقونَ[2]، به آنها اموات نگویید، آنها زنده‌اند و در نزد پروردگار مرزوقند و به آنها روزی می‌رسد، نعمتها به آنها می‌رسد که استفاده می‌کنند؛ فَرِحینَ بِما آتٰیهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ شادمانند به آنچه خداوند از فضل خود به آنها عنایت کرده است؛ وَ یَسْتَبْشِرونَ بِالَّذینَ لَمْ یَلْحَقوا بِهِمْ[3] و دائما در صدد و در جستجو و طلب بشارتند دربارهٔ دوستانشان که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند؛ یعنی آنها دوستانی دارند که هنوز در این دنیا زنده هستند و [شهدا] همیشه منتظرند که کی این بشارت به آنها برسد که فلان دوست شما هم شهید شد و به شما ملحق خواهد شد.

این آیه اگرچه در مورد خصوص شهداست ولی به هرحال به نظر می‌رسد صراحتش در مطلب انکارناپذیر است. قرآن می‌خواهد بگوید شهدا بعد از مردن زنده هستند، مستشعرند، شادمانند، مرزوقند و آگاهند، حتی آگاهند از دنیایی که از

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.
۲. آل‌عمران / ۱۶۹.
۳. آل‌عمران / ۱۶۹ و ۱۷۰.

آن عبور کرده‌اند.

ممکن است کسی راجع به این آیه بگوید شاید فقط شهدا این طورند. [در جواب می‌گوییم:] البته معلوم است که انسان نمی‌تواند احتمال بدهد که از نظر قرآن مردم دو صنف‌اند؛ غیرشهدا هرکه هست همه تا قیامت نیست و نابود و معدوم می‌شوند و در سکوت مطلق فرو می‌روند، نه عذابی [دارند] و نه نعمتی، و فقط شهدا زنده هستند. بعلاوه، آیات دیگری در این زمینه هست که عرض می‌کنم.

آیاتی که مکالمهٔ میان فرشتگان و مردگان را بیان می‌کند

آیات دیگری داریم که در آن آیات مکالمهٔ فرشتگان را با متوفّاها بعد از مردن بیان می‌کند. مثل این آیه که راجع به گروهی از اشقیاست، می‌فرماید: اِنَّ الَّذینَ تَوَفّٰیهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ قالوا فیمَ کُنْتُمْ قالوا کُنّا مُسْتَضْعَفینَ فِی الْاَرْضِ قالوا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها[1]. این آیه جزء آیات هجرت است. می‌فرماید گروهی از مردم که فرشتگان آنها را تحویل می‌گیرند فرشتگان از آنها می‌پرسند فیمَ کُنْتُمْ شما در دنیا در چه حال و وضعی بودید؟ آنها که دست خودشان را از همه چیز تهی می‌بینند، موضوعی را که واقعا راست بوده به عنوان یک عذر ذکر می‌کنند: قالوا کُنّا مُسْتَضْعَفینَ فِی الْاَرْضِ ما یک عده مردم مستضعف (یعنی ضعیف شمرده شده و به حساب نیامده) و بیچاره‌ای بودیم که دستمان به دین و خدا و پیغمبر و دستور نمی‌رسید. البته خود آیه حکایت می‌کند (احادیث هم وارد شده) که دربارهٔ گروهی از مسلمانان است که در بلاد کفر زندگی می‌کردند در حالی که وظیفه‌شان این بود که هجرت کنند به بلاد اسلام ولی حال و همت هجرت کردن را نداشتند؛ همان جا ماندند در حالی که در آنجا هیچ وسیلهٔ دینی برایشان موجود نبود و نمی‌دانستند حالا که مسلمانند چطور عمل کنند. هر مسلمانی اگر در چنین شرایطی قرار گرفت هجرت کردن برایش واجب است. قالوا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها فرشته‌ها می‌گویند: آیا زمین خدا فراخ نبود که مهاجرت کنید؟!

اینجا قرآن صریحا مکالمهٔ میان فرشتگان و گروهی از مردم را که آنها را مستضعفین می‌نامد نقل می‌کند. (اینها دیگر از شهدا نیستند، از بیچاره‌ها و بدبختها و

---

۱. نساء / ۹۷.

مستضعفین هستند. قرآن گفته امر اینها با خداست و تکلیف اینها را روشن نکرده است؛ به هرحال جزء شهدا و سعدا نیستند.)

آیا این نشان نمی‌دهد که از نظر قرآن، این مستضعفین بعد از مردن از یک نوع حیاتی برخوردار هستند؟

باز دربارهٔ یک عدهٔ دیگر می‌گوید: اَلَّذینَ تَتَوَفّیٰهُمُ الْمَلائِکَةُ طَیِّبینَ یَقولونَ سَلامٌ عَلَیْکُمْ[1] آنهایی که در حالی که پاکیزه هستند ملائکه آنها را تحویل می‌گیرند، ملائکه به آنها درود می‌فرستند.

این هم یک سلسله آیات که مذاکرات و مکالماتی را که میان ملائکه و اموات بلافاصله بعد از مردن است بیان می‌کند. آیات دیگری هم در این زمینه وجود دارد.

آیاتی که راجع به اشخاص است

آیات دیگری هم در این زمینه داریم که راجع به فرد و شخص است و سرگذشت است، ولی از این سرگذشت معلوم می‌شود که قرآن حیاتی بعد از مردن و قبل از قیامت قائل است. یکی از این اشخاص مؤمن آل‌یاسین است که داستانش در سورهٔ یس آمده است. قرآن نقل می‌کند که دو رسول به قریه‌ای[2] فرستاده شد و بعد [خدا] سومی را در تأیید آنها فرستاد. در این میان مردی پیدا می‌شود که به آنها ایمان می‌آورد و رسالتشان را تبلیغ می‌کند.

چون [سرگذشت این مؤمن] در سورهٔ یس ذکر شده، اسم او مؤمن آل‌یاسین شده است. قرآن نمی‌گوید مؤمن آل‌یاسین، می‌گوید: رَجُلٌ مِنْ اَقْصَی الْمَدینَةِ. دربارهٔ مؤمن آل‌فرعون می‌گوید «مؤمن آل فرعون»؛ به قیاس آن، این را هم گفته‌اند مؤمن آل‌یاسین و الّا در قرآن کلمهٔ مؤمن آل‌یاسین نداریم.

وَ جاءَ مِنْ اَقْصَی الْمَدینَةِ رَجُلٌ یَسْعیٰ قالَ یا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلینَ[3]، تا آنجا که او می‌میرد. (البته قرآن نه اسم موت می‌آورد و نه اسم قتل، ولی تفاسیر می‌گویند به چه وضعی او را کشتند، به هرحال در بحث ما دخالت ندارد.) قرآن می‌گوید: قیلَ ادْخُلِ

---

۱. نحل / ۳۲.

۲. قرآن فقط می‌گوید «قریه»؛ می‌گویند شهر انطاکیه بوده، رسولان از فلسطین می‌روند انطاکیه. انطاکیه جزء روم قدیم بوده است و حالا جزء ترکیه است.

۳. یس / ۲۰.

الْجَنَّةَ به او گفته شد وارد بهشت شو! قالَ یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمونَ. بِما غَفَرَ لی رَبّی وَ جَعَلَنی مِنَ الْمُکْرَمینَ[۱] آن وقتی که خودش را در مقابل آن سعادتها دید، گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که من الآن در چه وضعی هستم و خدا چگونه از گناهان گذشتهٔ من درگذشت و چگونه مرا مُکْرَم و مورد احترام ساخت.

این آیه این طور حکایت می‌کند که این [شخص مؤمن] مُرد و بعد از مردن او را داخل در یک نوع بهشت کردند[۲]؛ او در آنجا به فکر مردم این دنیا بود و می‌گفت «ای کاش آنها این را می‌دانستند» در حالی که هنوز قیامتی نیست و این قضیه مربوط به قبل از قیامت است.

آیات سورهٔ مؤمنون

آیهٔ دیگر آیهٔ سورهٔ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنون است که نقل می‌کند میّت بعد از آنکه می‌میرد و وضع خودش را وخیم می‌بیند تقاضای بازگشت می‌کند[۳] (البته لابد بعضی از اموات این طورند)؛ رَبِّ ارْجِعونِ. لَعَلّی اَعْمَلُ صالِحاً فیما تَرَکْتُ پروردگارا مرا بازگردان، باشد که در آنچه کوتاهی کرده‌ام (یا در مال و ثروتی که باقی گذاشته‌ام) کار صالح انجام بدهم. جواب می‌دهند: کَلّا اِنَّها کَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها بس، حرفی است که می‌زند؛ اگر هم بازگردد باز مثل اول خواهد بود. بعد می‌فرماید: وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثونَ[۴]. «از وراء آنها» یعنی از جلوی آنها. کلمهٔ «وراء» هم به معنی «پشت سر» گفته می‌شود و هم به معنی «پیش رو» و در قرآن به هردو معنا استعمال شده[۵]. آن چیزی که در جلوی انسان باشد و احاطه بر انسان داشته باشد، می‌گویند وراء انسان است. در این آیه به قرینهٔ اِلی یَوْمِ یُبْعَثونَ کلمهٔ «وراء» به معنای جلو به کار رفته.

کلمهٔ «برزخ» را به این معنا، برای اولین بار خود قرآن استعمال کرده و بعد در نهج‌البلاغه و در اخبار و احادیث و در کلمات علما هم آمده است. در لغت، کلمهٔ

---

۱. یس / ۲۶ و ۲۷.

۲. بهشت انواعی دارد: بهشت عالم برزخ و غیر عالم برزخ. اگر [حیات پس از مرگ] را از قرآن استفاده کرده‌ایم، این مطلب را هم استفاده می‌کنیم.

۳. معلوم است مرده، که تقاضای «بازگشت» می‌کند.

۴. مؤمنون / ۹۹ و ۱۰۰.

۵. وَ کانَ وَرائَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفینَةٍ غَصْباً (کهف / ۷۹).

«برزخ» به این معنا نبوده؛ «برزخ» در لغت به چیزی گفته می‌شود که حائل میان چیزی و چیز دیگر باشد. (مثلا اگر در دو طرف این سالن دو اتاق باشد و این سالن حائلی باشد میان این اتاق و آن اتاق، می‌گویند این سالن برزخ میان این دو است.) بنابراین وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثونَ حکایت می‌کند که از مردن تا قیامت یک حالتی وجود دارد که آن حالتْ حائل و فاصلهٔ میان زندگی این دنیا و قیامت است.

آیا این آیه حکایت نمی‌کند که انسان بعد از مردن باز هم زنده و مستشعر است و باز هم آرزو و تقاضا دارد و تا روز قیامت به همین حال هست؟

آیات سورهٔ واقعه

آیهٔ دیگر در سورهٔ اِذا وَقَعَتِ الْواقِعَة است، می‌فرماید:

فَلَوْلا اِذا بَلَغَتِ الْحُلْقومَ. وَ اَنْتُمْ حینَئِذٍ تَنْظُرونَ. وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لٰکِنْ لاتُبْصِرونَ. فَلَوْلا اِنْ کُنْتُمْ غَیْرَ مَدینینَ. تَرْجِعونَها اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. فَاَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ. فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعیمٍ. وَ اَمّا اِنْ کانَ مِنْ اَصْحابِ الْیَمینِ. فَسَلامٌ لَکَ مِنْ اَصْحابِ الْیَمینِ. وَ اَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُکَذِّبینَ الضّالّینَ. فَنُزُلٌ مِنْ حَمیمٍ. وَ تَصْلِیَةُ جَحیمٍ[۱].

اول می‌گوید «اگر نه این است که این رفتن، اضطراری است و حکم خداست و برای این است که هر کسی به پاداش و جزای خوب و بد عمل خودش برسد، و اگر نه این است که مردن یک سنت جبری و قطعی (به اصطلاح امروز) است، پس چرا آن وقت که می‌رسد به حلقوم...». اولا خود این، مطلبی است که یک چیزی هست که به حلقوم می‌رسد. حالا نحوهٔ رسیدن [چگونه است،] آیا یعنی نقل مکان می‌کند و می‌رسد به حلقوم یا اینکه می‌رسد به آنجا که از حلقوم می‌خواهد قطع علاقه بشود، ما این را به کمک اخبار و روایات به این صورت توضیح می‌دهیم: مطلبی از اخبار و روایات استنباط می‌شود و آن این است که آدمی که در حال جان کندن است، قبل از آنکه نفْس (همان جان و روح، به هر اسمی که بنامیم) به حلقوم برسد، هنوز مردنِ

۱. واقعه / ۸۳ ـ ۹۴.

واقعی نیست و هنوز در این دنیاست و می‌شود آن را برگرداند (من الآن نمی‌دانم راز علمی مطلب چیست، شاید تا این حد باشد که از نظر پزشکی قابل برگرداندن است، مثلا ممکن است قلب ایستاده باشد ولی بشود دومرتبه همین قلب ایستاده را برگرداند) ولی وقتی که به این مرحله که قرآن از آن تعبیر می‌کند به اِذا بَلَغَتِ الْحُلْقومَ رسید، دیگر برگشتن در کار نیست. در اخبار این طور وارد شده است که وقتی به حلقوم می‌رسد، زمان معاینه است؛ یعنی با اینکه روح در حال جدا شدن و قطع علاقه است و نیمی[۱] از علاقهٔ روح قطع شده و این آدم به صورت نیم مرده درآمده است و هنوز در این دنیاست، ولی به حلقوم که رسید، معاینه برایش دست می‌دهد؛ یعنی آن عالم و وضع خودش را در آن عالم می‌بیند، اعمال خودش و اشیاء را به صورت مثالی می‌بیند، مثال عمل خودش را و مثال زن و فرزند خودش را می‌بیند و فرشتگان را می‌بیند. به هرحال چیزهایی را که تا حالا نمی‌دید، در آن وقت می‌بیند و در همان حال این دنیا را هم می‌بیند؛ یعنی در مرز میان عالم دنیا و عالم بعد از دنیاست؛ هم اینجا را می‌بیند، هم آنجا را؛ هم زن و بچه و کسانش را می‌بیند که دور جسدش را گرفته‌اند و گریه می‌کنند و هم ملائکه را به صورت خاص، و یا اولیاء حق را (مطابق آنچه از اخبار استفاده می‌شود) به صورت خاصی می‌بیند. این مرحله که مرحلهٔ معاینه است همان جاست که قرآن می‌گوید همین قدر که انسان به آنجا رسید و دروازهٔ آن عالم به رویش باز شد، دیگر برگشت ندارد.

به هرحال شاهد ما فقط این مقدار بود که قرآن از یک حقیقتی نام می‌برد که تدریجا از انسان جدا می‌شود تا می‌رسد به مرحله‌ای که به حلقوم می‌رسد، و به آنجا که رسید دیگر برگشتن ندارد. پس معلوم می‌شود که ماهیت مردن از نظر قرآن واقعا «جدایی» است. می‌فرماید: چرا آن وقتی که به حلقوم می‌رسد و شما ناظرش هستید و ما[۲] از شما به آن نزدیکتر هستیم وَ لٰکِنْ لاتُبْصِرونَ ولی شما نمی‌بینید؟ (ایمائی[۳]

۱. «نیم» که می‌گوییم مقصودمان قسمتی است، حالا ممکن است بیش از نیم یا کمتر از نیم باشد، اینها را نمی‌شود اندازه‌گیری کرد.

۲. خدا که اینجا می‌گوید «ما» مقصودْ ما و فرشتگانمان است. خدا در این دنیا نیز از ما [به این انسان] نزدیکتر است ولی در آن وقت ـ همان طوری که عرض کردم ـ حالت معاینه است، یعنی این شخص آنها را به خودش نزدیکتر می‌بیند از شما؛ هم شما را می‌بیند و هم آنها را، ولی آنها را به خودش نزدیکتر می‌بیند.

۳. [اشاره‌ای]

است به اینکه او[۱] می‌بیند و شما نمی‌بینید)؛ فَلَوْلا اِنْ کُنْتُمْ غَیْرَ مَدینینَ اگر این طور است که شما غیرمدین (یعنی غیرمَجزی) هستید و اعمالتان هدر می‌رود و به پاداش و کیفر اعمال نمی‌رسید، تَرْجِعونَها چرا آن (نفس) را برنمی‌گردانید؟! کأنّه راز اینکه وقتی نفس می‌رسد به این مرحله دیگر بازگشت ندارد و از طب و پزشکی هم کاری ساخته نیست و خداوند آن را از دسترسِ برگرداندن خارج کرده است این است که انتقالش به آن عالم ضروری است و باید برود.

بعد، همین که مسألهٔ انتقال را بیان می‌کند ـ با اینکه هنوز مسألهٔ قیامت مطرح نیست ـ بلافاصله تقسیم می‌کند: فَاَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ. فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعیمٍ. مردم را سه دسته می‌کند: مقرّبین، اصحاب الیمین و مکذّبین (مکذّبین در اولِ همین سوره اصحاب الشّمال نامیده شده‌اند). قرآن یک عده را مقرّبین می‌نامد، یک عده را اصحاب الیمین (یعنی دوستان راست)، و یک عده را اصحاب الشّمال.[۲] مقرّبین از نظر قرآن آنهایی هستند که گوی سعادت را به حد اعلی ربوده‌اند، اصحاب یمین متوسطینِ اهل سعادت هستند و اصحاب الشّمال اهل شقاوت هستند. به هر حال قرآن این طور تقسیم‌بندی می‌کند.

اما مقرّبین در رَوْح و ریحان و در یک راحت و آسایشی و در جنت پر از نعمتی هستند. «ریحان» کلمه‌ای است که در دنیا علامت دسته گلی است که بوی خوش بدهد اما اینکه از نظر اخروی حقیقت آن چیست، بر ما مجهول است و تفسیر هم نمی‌شود کرد.

اما اصحاب یمین فَسَلامٌ لَکَ مِنْ اَصْحابِ الْیَمینِ. در مورد اینها توضیح نمی‌دهد، فقط می‌گوید: درود از برای تو از ناحیهٔ اصحاب یمین؛ یعنی خاطرت جمع باشد، وضع آنها هم خیلی خوب است؛ مثل اینکه وقتی از شما می‌پرسند پسرتان چطور است، می‌گویید «به شما سلام می‌رساند، دست شما را می‌بوسد»، یعنی خوش است.

وَ اَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُکَذِّبینَ الضّالّینَ. اینها را قدری توضیح می‌دهد: فَنُزُلٌ مِنْ حَمیمٍ. «نُزُل» به آن پذیرایی موقت و مختصر مهمان می‌گویند. مهمان که وارد می‌شود، از او دو پذیرایی می‌کنند: ابتدا یک تنقّلی (در عصر ما مثلاً چای، شیرینی، میوه) جلویش

---

۱. [شخص محتضر]

۲. مثل اینکه امروز اصطلاحاً می‌گوییم دست راستی‌ها و دست‌چپی‌ها. اصطلاح دست‌راستی و دست‌چپی امروز رایج شده، وقتی قرآن اینها را گفته این اصطلاحات نبوده است.

می‌گذارند، ولی غذایش که تغذّی اساسی اوست ناهار و شامش است. قرآن می‌گوید: و اما اینها ابتدا یک نُزُلی، یک پذیرایی مختصر و کوچکی از حمیم (آب جوشان و داغ) می‌شوند، بعد هم وَ تَصْلِيَةُ جَحيمٍ رساندن آنها به آتشها. اِنَّ هٰذا لَهُوَ حَقُّ الْيَقينِ، فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظيمِ[1].

اینجا هم می‌بینیم در حالی که صحبت از جان کندن و جان رفتن است، بلافاصله می‌گوید: «فَاَمّا...». «فاء» در لغت عرب برای ترتیب به اتصال است، یعنی «بلافاصله». پس ما از این آیه هم کاملا استنباط می‌کنیم که قبل از قیامت و بعد از مرگ حیاتی وجود دارد.

آیات سورهٔ فجر

آیات دیگر: یا اَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. اِرْجِعی اِلیٰ رَبِّکِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلی فی عِبادی. وَ ادْخُلی جَنَّتی[2]. حالت روح آرام و نفسِ آرام گرفته را بیان می‌کند. (به تعبیر قرآن انسان آرامش واقعی را که دیگر هرگونه اضطراب و تزلزل از او گرفته شود، تنها وقتی پیدا می‌کند که به ذکر الله ــ یعنی به خدا ــ برسد؛ یاد خدا از روی ایمان و معرفت کامل است که آرامش کامل به انسان می‌دهد.) می‌فرماید: ای نفس مطمئن! بازگرد به سوی پروردگارت که تو از پروردگارت خشنودی و پروردگارت هم از تو خشنود است.

این آیه هم نشان می‌دهد که با یک شاعر (یعنی مُدرِک) و متفکر حرف می‌زنند. اگر غیر از این باشد مثل این است که به چراغی در حالی که خاموش می‌شود و حیات خودش را از دست می‌دهد بگوییم «ای چراغ حالا تو بازگرد!» اینجا دیگر بازگشتن نیست، تمام شدن است. بعلاوه، قرآن همان طور که حیات را یک امر وجودی می‌داند و رسول و مأمور و فرشته برای آن قائل است، برای مردن هم فرشتهٔ مخصوص و فرشتگان مخصوص قائل است. اگر مردنْ تمام شدن حیات می‌بود، دیگر این حرفها که ما فرستادگان و فرشتگانی داریم و آنها را می‌فرستیم که بگیرند و بیاورند، معنی نداشت و [دربارهٔ] هرچه حیات است می‌گفت «ما فرشتگان

---

۱. واقعه / ۹۵ و ۹۶.
۲. فجر / ۲۷ ـ ۳۰.

خودمان را می‌فرستیم، حیات و روزی می‌دهند به این عالم»، آن ساعتی هم که حیات ندادند [مردن است] و مردن یعنی حیات ندادن. اما قرآن مسألهٔ اماته را یک امری مافوق مردن و فقدان حیات تلقی می‌کند؛ یعنی آن را یک نوع حیات، یک نوع انتقال و یک تطور و تنوع حیات تلقی می‌کند. «میرانده شد» مثل این است که بگوییم بچه‌ای از مادر متولد شد یا وضعی تبدیل به وضع دیگر شد یا حیاتی تبدیل به حیات دیگر شد، نه اینکه حیاتی بود و بکلی سلب شد.

آیهٔ سورهٔ غافر

در آیهٔ دیگر، قرآن از زبان گنهکاران نقل می‌کند که آنها اینچنین می‌گویند: رَبَّنا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنوبِنا فَهَلْ اِلىٰ خُروجٍ مِنْ سَبيلٍ[1]. «خدایا تو دوبار ما را میراندی و دوبار ما را احیاء کردی (یعنی مرده بودیم و ما را زنده کردی) و ما هم به گناهان خودمان اعتراف داریم، آیا راهی به بیرون شدن هست؟» اینکه اینها در قیامت می‌گویند خدایا تو ما را دوبار میراندی، یعنی چه؟ اگر حساب این باشد که انسان بعد از مردن در یک خواب عمیق طولانی فرو می‌رود و تنها در قیامت زنده می‌شود، باید بگوید خدایا تو یک بار ما را میراندی و یک بار هم زنده کردی، اما اینجا می‌گوید دوبار میراندی و دوبار زنده کردی. آیا این منطبق نیست با همین اصل که واقعا سه عالم هست: عالم دنیا و طبیعت، عالم برزخ (که وقتی انسان از دنیا به عالم برزخ می‌رود، نسبت به این دنیا میرانده شده است و نسبت به عالم برزخ احیاء شده است) و عالم قیامت (که باز نوعی میراندن از برزخ است و احیاء در قیامت)؟

این، سلسله آیاتی بود که در این زمینه پیدا کردیم و دلالت می‌کند بر اینکه انسان در فاصلهٔ مردن تا روز قیامت از نوعی حیات (که بعدها به حیات برزخی و عالم برزخ اصطلاح شده) برخوردار است.

غیر از این آیات، به آیاتی که راجع به خود مسألهٔ روح است نیز می‌شود استناد کرد.

---

۱. غافر (مؤمن) / ۱۱.

نتیجه‌گیری از آیات قرآن

افرادی که می‌گویند اصلا مسألهٔ روح در قرآن نیامده، باید به آنها گفت پس این آیات به نظر شما چیست؟ اولا اگر به لفظ «روح» کار داریم خود لفظ روح هم به این معنا در قرآن استعمال شده است. (البته لفظ «روح» در قرآن منحصر به این معنا نیست، بلکه به حقایقی گفته شده که همهٔ آنها از سنخ روح‌اند؛ یعنی قرآن به یک سلسله حقایق که همه مافوق جسم هستند روح اطلاق می‌کند؛ به وحی از آن جهت روح می‌گوید که یک کیفیت جسمانی نیست، به روح‌القدس از آن جهت روح می‌گوید که یک کیفیت جسمانی نیست، به امر خودش ـ از آن جهت که امر خودش است ـ از آن جهت روح می‌گوید که یک کیفیت جسمانی نیست؛ وجه مشترک همهٔ اینها همین است که از سطح این دنیا پیدا نشده‌اند و وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی[1] هستند و هر وقت در این دنیا پیدا شده‌اند از متن دنیا پیدا نشده‌اند، بلکه آنها را از بالای این دنیا به این دنیا آورده‌اند.)

و ثانیا اگر فرض کنید ما از این آیات[2] صرف‌نظر کنیم و به لفظ و لغت روح هم ابدا کاری نداشته باشیم، آیا از آیاتی که ذکر شد، واقعا استنباط نمی‌شود که ماهیت مردنْ انتقال است؟ اگر ماهیت مردن انتقال و حیات بعد از این حیات است، انسان با یقین می‌تواند بگوید قرآن که همیشه دم از رُفات بودن[3] می‌زند، همین پیکر مرده را نمی‌گوید زنده است و این یک امر بسیار واضحی است.

پس قرآن به یک حقیقتی قائل است[4] که در بعضی جاها اسمش را «نفس» گذاشته و در بعضی جاها «روح». از آن جهت به آن «روح» می‌گوید که جنبهٔ مافوق جسمانی دارد، و از آن جهت به آن «نفس» می‌گوید که خودِ انسان است. (چون اصل معنای نفس یعنی خود. وقتی می‌گوییم «جائَنی زیدٌ نفسُه» یعنی زید خودش آمد، خودِ خودش آمد؛ یعنی وقتی می‌گویم «زید آمد» خیال نکن که مثلا نوکرش یا پسرش یا نامه‌اش آمده و من می‌گویم زید آمد، نه، خودش آمد. همان کلمهٔ «خود» است که ما می‌گوییم.) اینکه به روح «نفس» گفته شده است روی این حساب است

---

۱. حجر / ۲۹.
۲. [مقصودْ آیاتی است که در آنها مسألهٔ روح صریحا ذکر شده.]
۳. [رفات یعنی پوسیده و از هم گسسته. مراجعه شود به آیات ۴۹ و ۹۸ سورهٔ اسراء.]
۴. اسم این حقیقت را هرکه هرچه می‌خواهد، بگذارد.

که قرآن «خودِ» بشر را به آن نفس می‌داند. آن خود واقعی و منش واقعی و شخصیت واقعی انسان به همان نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی است و بدن جنبهٔ آلت و عاریت دارد و چیزی شبیه لباس[۱] برای آن است.

آیه‌ای در قرآن هست که از آن، نکته‌ای در همین زمینه استفاده می‌شود. این آیه در سورهٔ «سجده» است و از زبان کافران نقل می‌کند: وَ قالوا ءَ اِذا ضَلَلْنا فِی الْاَرْضِ اَئِنّا لَفی خَلْقٍ جَدیدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ کافِرونَ[۲] «گفتند آیا آن وقت که ما در زمین گم شدیم، بار دیگر خلق می‌شویم؟!» در بعضی آیات دیگر (مثل آیهٔ وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظامَ وَ هِیَ رَمیمٌ[۳]) کفار تکیه‌شان روی این مسأله است که مگر می‌شود یک استخوان پوسیده را دوباره زنده کرد، ولی در این آیه صحبتِ نابودی شخصیت است؛ می‌گویند مردیم، نیست شدیم، گم شدیم، آیا «نیست» دوباره برمی‌گردد؟! آیا «نیست» را دومرتبه خلق می‌کنند؟! به نظر می‌رسد این آیه با آیات دیگر از نظر اِشکال کفار این تفاوت را دارد که در این آیه تکیهٔ آنها بیشتر بر عدم بقای شخصیت و نیست شدن است، نه مشکل بودن زنده کردن این مرده که خاک و استخوان است؛ [می‌گویند] ما گم شدیم، نیستیم، اصلا ما را نمی‌شود پیدا کرد.

قرآن اینجا چه جواب می‌دهد؟ در آنجاها می‌گوید خدا قادر است این ذراتی را که شما می‌گویید، جمع کند یا این ذرات را از نو زنده کند، ولی اینجا که صحبت از گم شدن و سلب شخصیت و نیستی است جوابی می‌دهد که به حسب ظاهر به این ایراد نمی‌خورد. آنها می‌گویند: ءَ اِذا ضَلَلْنا فِی الْاَرْضِ اَئِنّا لَفی خَلْقٍ جَدیدٍ، در جواب می‌گوید: قُلْ یَتَوَفّیکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ[۴]. کفار گفتند «ما که گم شدیم و نیست شدیم آیا دومرتبه از نو ایجاد می‌شویم؟!»[۵] بگو شما گم نمی‌شوید، شما را ملک الموت (که موکَّل به شماست) تحویل می‌گیرد و می‌بَرَد؛ یعنی اشتباه کردید که خیال کردید آن چیزی که گم شده شما هستید؛ گیرم چیزی گم شد، آن چیزی که گم شده، شما نیستید، شما آن چیزی هستید که ملک‌الموت تحویل می‌گیرد و می‌بَرَد؛ و الّا این

---

۱. اگر می‌گوییم لباس، چون لفظ دیگری نداریم.
۲. سجده / ۱۰.
۳. یس / ۷۸.
۴. سجده / ۱۱.
۵. به اصطلاح «آیا اعادهٔ معدوم می‌شود؟!»

جواب اصلا به آن ایراد نمی‌خورد.

این بحث ما فعلا تمام شد، تا بحث دیگری را شروع کنیم.

□

ـ سلولهای بدن ما و مواد تشکیل‌دهندهٔ این جسم ثابت نیست. روز قیامت وقتی می‌خواهد این همبستگی بین روح و جسم ایجاد شود، با کدام‌یک از این مواد ترکیب‌دهنده است؟

آیا در مورد جدا شدن روح از جسم و همبستگی‌اش در قیامت، این یک امر مطلقی برای آن موقع است و آیا در بعضی از زیاراتی که خطاب به امام می‌گوییم بایابکم موقن، و یا زنده شدن امام حسین(ع) و همبستگی روحش با جسم، آیا از همان نوع همبستگی روح با جسم در قیامت است یا چیز دیگری است؟

استاد: به نظر من سؤالهای ایشان فی‌حد ذاته مربوط به موضوع بحث ما به طور کلی هست ولی به بحث امروز ما ـ که دربارهٔ وضع انسان در فاصلهٔ مردن تا قیامت از نظر قرآن بود ـ مربوط نیست. ما دربارهٔ آنها باید جداگانه بحث کنیم که البته از مشکلات هم هست، مخصوصا همین مسأله‌ای که فرمودید (از قدیم هم این سؤال مطرح بوده) که اگر بنا بشود انسان با بدنش محشور شود، با کدام بدنش محشور می‌شود؟ با همان بدنی که وقتی مرد با آن بدن مرد یا نه، با هرچیزی که اجزای بدنش بوده؟[1] این سؤال هست و جوابش هم جواب آسانی نیست، ولی جناب‌عالی به ما اجازه بدهید که وقتی به این مسأله رسیدیم، همان جا جواب این سؤال را بدهیم.

سؤال دوم (که مسألهٔ رجعت ـ که شیعه می‌گویند ـ یا مسألهٔ زنده شدن عُزَیر آیا با همین بدن است یا با بدن دیگری؟) مثل سؤال اول است، البته این ساده‌تر است. مسألهٔ «احیاء» که اصلا به قیامت مربوط نیست، اما مسألهٔ رجعت: رجعت مثل قیامت نیست. قیامت از ضروریات اسلام است و اگر کسی منکر قیامت باشد اصلا

---

۱. انسان [در طول عمرش] به اندازهٔ کوه احد ـ با کم و زیادش ـ غذا خورده و قسمتی از آن غذا جزء بدنش شده و بعد به شکلی دفع شده است. اگر مجموع موادی را که جزء بدن انسان شده و دفع شده و بعد مواد نو آمده حساب کنند، هر آدمی هیکل خیلی بزرگی پیدا خواهد کرد که شاید بزرگترین حیوانات دنیا هم به آن حد نرسد.

نمی‌شود او را مسلمان شمرد، ولی مسألهٔ رجعت به این شکل نیست؛ خود کسانی هم که معتقد به رجعت هستند می‌گویند که از ضروریات و مسلّمات مذهب شیعه است [نه از ضروریات همهٔ مذاهب اسلامی.]

از مرحوم آقا شیخ عبدالکریم هم که راجع به شریعت سنگلجی (که منکر رجعت بود) سؤال کردند، گویا جواب داده بود: رجعت از ضروریات اسلام نیست، و شاید گفته بود از ضروریات شیعه هم نیست. البته شاید در علمای شیعه یک نفر، دو نفر هم نمی‌شود پیدا کرد که رجعت را انکار کنند.

آنهایی هم که قائل به رجعت هستند، بعضی به سبک محدثین معتقدند که عینا مثل قیامت واقعا همین مرده‌ها از همین خاک زنده می‌شوند. این گروه اصلا در مقام توجیه برنمی‌آیند و بحثی نمی‌کنند، می‌گویند به ما گفته‌اند رجعت، ما هم می‌گوییم رجعت، ما چه می‌دانیم کیفیتش چگونه است. ولی عده‌ای دیگر (مثل مرحوم فیض کاشانی[1]) معتقد هستند که رجعت نظیر این چیزی است که امروز علمای ارواح می‌گویند (این حرف علمای ارواح تا چه حد درست است یا نادرست، به جای خود) که مثلا کثیراً مشاهده شده که یک نفر در حال بیداری، روح میّتی را به صورت یک شبح و یک جسم خاص رقیقی که با این جسمها فرق داشته [حاضر] کرده و آن را دیده‌اند. و اگر حرف اینها را قبول نکنیم، نظیر این را اهل مکاشفه زیاد گفته‌اند؛ اهل مکاشفه زیاد ادعا می‌کنند که ما در حال خاصی از مکاشفه، ارواح مؤمنین را مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم و می‌آیند و با ما حرف می‌زنند. از مرحوم آقا سیدجمال گلپایگانی از این قضایا زیاد نقل می‌کنند و واقعا هم مرد فوق‌العاده و خیلی پاک و وارسته‌ای بوده. از جمله از پسرشان پرسیدند (اتفاقا من خودم آنجا بودم)، گفت پدرم بعد از نماز شب به من گفت: برو ببین آقا ضیاء فوت کرده؟[2] رفتم تحقیق کردم، دیدم همان شب در همان لحظات قبل فوت کرده. قضیه چه بود؟ گفت پدرم گفت: من در قنوت نماز وَتْر، مرحوم آقا شیخ محمدحسین را دیدم در حالی که می‌آمد.

۱. فیض کاشانی یک مرد ذوحیاتین است؛ یعنی هم مرد محدّث فقیهی است و گاهی در آن کار محدّثی و فقاهتش خیلی هم قشری می‌شود، و هم ضمنا مرد حکیم و فیلسوفی است، یک مرد ذوجنبتین است.

۲. مرحوم آقا ضیاء عراقی و مرحوم آقا شیخ محمدحسین اصفهانی هردو از علمای طراز اول بودند و به فاصلهٔ یک هفته رحلت کردند.

گفتم: کجا می‌روی؟ گفت: آقا ضیاء فوت کرده، من به تشییع جنازهٔ او می‌روم.

نظیر اینها را البته اهل مکاشفه زیاد ادعا کرده‌اند. در اخبار و احادیث ما هم این چیزها خیلی زیاد است. نمی‌خواهم بگویم همهٔ آنها درست است ولی اینقدر زیاد است که همه را نمی‌شود رد کرد. یک نمونه‌اش اینکه وقتی حضرت زهرا(س) می‌خواستند به دنیا بیایند و زنهای اهل مکه از کمک کردن به حضرت خدیجه(س) امتناع کردند، چهار زن آمدند برای اینکه به او کمک بدهند. پرسید: شما کی هستید؟ یکی گفت: من حوّا هستم، دیگری گفت: من آسیه هستم، دیگری گفت: من مریم هستم و... این همان تجلی کردن و ظاهر شدن روحهاست با بدنهای مثالی در این دنیای مادی. و اگر حرف علمای ارواح ـ که امروز ادعا می‌کنند ـ راست باشد، این یک تأیید علمی است بر آن چیزی که اولیای دین یا اولیای عرفان و مکاشفه گفته‌اند.

اشخاصی مثل مرحوم فیض کاشانی معتقدند رجعتی که در آینده خواهد شد، نه این است که مرده‌ها از قبر زنده می‌شوند، بلکه معنایش این است که عده‌ای از ارواح در یک وضع خاصی ـ به همین شکلی که عرض کردم ـ در این دنیا ظاهر می‌شوند. افرادی مثل مرحوم شاه‌آبادی (که در تهران بود و مرد باذوقی بود) و بعضی افراد دیگر معتقدند در بسیاری از مواردی که در قرآن نام «ملائکه» آمده، مقصودْ همان ارواح‌اند نه ملائکه‌ای که از سنخ انسان نبوده‌اند. مثلا قرآن تصریح می‌کند که در جنگ بدر یا جنگهای دیگر گروهی از ملائکه به نصرت مؤمنین آمدند. این عده ـ که به نظر من حرفشان درست است[1] ـ می‌گویند آن هزار ملائکه‌ای که قرآن می‌گوید در جنگ بدر آمدند که شما را یاری کنند (که یاری‌شان هم به تعبیر قرآن فقط برای تقویت قلب بود نه یاری عملی) اینها انسانهایی بودند که آنها را رجعت (به همین معنایی که گفتیم) داده بودند، یعنی انسانهایی بودند که از عالمی دیگر در این دنیا ظاهر شده بودند.

بنابراین، مسألهٔ رجعت با مسألهٔ قیامت فرق می‌کند. اولا خود مسألهٔ رجعت یک

---

۱. قرآن هیچ وقت قول نداده «ملائکه» را تعریف کند و بگوید چیست. ملائکه در قرآن گاهی با قوای طبیعت تطبیق می‌شود، گاهی شامل یک ملک مقرّب مثل جبرئیل می‌شود، گاهی موجوداتی است در همین دنیا که از چشم ما مخفی است (به قول امروزیها دوبعدی یا شش بعدی و هفت بعدی است) و احیانا بر ارواحی که در این دنیا ظاهر می‌شوند اطلاق می‌شود.

مسألهٔ صد درصد قطعی مثل قیامت نیست. ثانیاً کیفیت رجعت با کیفیت قیامت فرق می‌کند، چون در کیفیت قیامت در قرآن تصریح شده که حشر از قبور می‌شود ولی ما در باب رجعت چنین حرفی را نداریم. بعید نیست به این شکلی باشد که گفتیم.

ـ بین این آیه: وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثونَ و اینکه به آن مؤمن آل‌یاسین فرمود: قيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ چطور می‌توان سازگاری داد، در حالی که می‌دانیم این جنّت، جنّت بعد از برزخ است؛ چطور به او گفته شده وارد بهشت شو، در حالی که از فعل امر فوریت فهمیده می‌شود؟

استاد: در قرآن «جنّت» مطرح نیست، بلکه «جنّات» مطرح است و حتی در بعضی موارد «جنّت» با یک مضاف‌الیه‌هایی مطرح است: «جنّت خلد»، «جنّت عدْن». در یک آیهٔ قرآن «جنّتی» آمده که از آن به «جنّة الله» تعبیر می‌کنند که مافوق اینهاست. از مجموع آیات قرآن می‌شود فهمید که جنّت یک جا نیست که مخصوص به آخرت باشد. حدیثی را شیعه و سنی نقل کرده‌اند که پیغمبر فرمود: اَلْقَبْرُ اِمّا رَوْضَةٌ مِنْ رِياضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النّيرانِ[1]، و اخبار تصریح می‌کند قبر یعنی همان برزخ، برزخ یعنی همان قبر.

۱. بحار، ج ۶ / ص ۲۷۵.

۱ استدلالهای قرآن در مورد قیامت

تکمیل بحث قبل

بحث جلسهٔ گذشتهٔ ما در اطراف ماهیت مرگ از نظر قرآن بود. گفتیم که مسألهٔ مرگ در قرآن مجید مطرح شده است و بنا را بر این گذاشتیم که مجموع آیات قـرآن در زمینهٔ مرگ و بعد از مرگ و قیامت را طرح کنیم و به طور کلی ببینیم (اعم از اینکه بتوانیم هضم کنیم یا نتوانیم) واقعاً منطق قرآن در مسألهٔ مرگ و بعد از مرگ و قیامت و این چیزها چیست. گو اینکه شاید در ابتدا همه همین حرف را می‌زنند، یعنی همه می‌گویند ببینیم قرآن چه می‌گوید، ولی در نهایت امر همان آفتی که طـبیعت بشـر اقتضا و ایجاب می‌کند دامنگیرشان می‌شود؛ یعنی بعد انسان آن نظر خاصی را که خودش با توجه به بعضی از آیات قرآن در این موضوع ـ نه همهٔ آیات ـ انـتخاب کرده، با اخذ تأیید از این آیات می‌خواهد بیان کند. ولی ما می‌خواهیم ـ ان‌شاءالله ـ این کار را انجام ندهیم و اگر هم در جایی به بن‌بست رسیدیم بگوییم بالاخره قرآن این مطلب را گفته است. من بعضی از مسائل را که یک وقتی از آقـای طـباطبایی سؤال می‌کردم، می‌دیدم ایشان به بعضی از آیات قـرآن کـه مـی‌رسند بـه اجـمال می‌گذرند و حرفی نمی‌زنند. می‌گفتند: حقیقتش این است که من در بعضی از موارد غیر از اینکه بگویم تسلیم مقاصد واقعی قرآن هستم، راه دیگری ندارم، یعنی برای

خودم مطلب[1] آنقدرها مکشوف نیست و حالتی که برای خودم احساس می‌کنم این است که باید تسلیم مقاصد قرآن باشم.

به هرحال، ما اول از اینجا وارد شدیم که آیاتی که از آنها می‌توان ماهیت مرگ را از نظر قرآن استفاده کرد ذکر کنیم؛ یک سلسله آیات بود که من قسمت عمده‌اش را در جلسهٔ پیش برای شما خواندم. در این جلسه روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کنم، اگرچه بنای ما فعلا بر استناد به روایات نیست، ولی چون در این روایت استدلال به آیهٔ قرآن شده است، من آن را برایتان می‌خوانم[2].

گفتیم که اولا از آیات قرآن به طور کلی ـ چه دربارهٔ سعدا و چه دربارهٔ اشقیا ـ اینچنین استنباط می‌شود که مردن «توفّی» است. «توفّی» که از مادهٔ «وَفیٰ» و به معنی استیفا کردن و قبض کردن و تحویل گرفتن به صورت کامل است، در آیات زیادی از قرآن آمده است: اَللّهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها[3] یا: قُلْ یَتَوَفّیٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ[4]، که خود این تعبیر، بیان ماهیت مرگ است که مرگ یعنی تحویل گرفتن و بردن.

کلمهٔ «نفس» هم که در قرآن آمده است، یعنی «خود». وقتی می‌خواهند بگویند خود این چوب، می‌گویند نفس این چوب. «جائنی زیدٌ نفسُه» یعنی زید آمد، خودش آمد (همان عین خودش نه چیز دیگری). اگر قرآن به آن چیزی که از انسان گرفته می‌شود تعبیر «نفس» می‌کند، از آن نظر است که از نظر قرآن خود واقعی انسان همان است که گرفته و برده می‌شود.

غیر از این، سلسله آیات زیادی داریم که قرآن بیان می‌کند که در فاصلهٔ مردن تا قیامت حیاتی باقی است. گاهی دربارهٔ خصوص سعدا و اتقیا این مطلب گفته شده است و گاهی دربارهٔ اشقیا؛ مثل آیاتی که در دو جای قرآن است که یک جا صریحتر است: وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللّهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقونَ. فَرِحینَ بِما

---

۱. بحث راجع به مسألهٔ معاد بود.

۲. پس، از بحث خودمان خارج نشده‌ایم که بگویید صحبت در قرآن است نه در روایات، بلکه چون در این روایت همان استدلالی که ما می‌خواستیم بکنیم شده است، آن را خدمتتان عرض می‌کنم.

۳. زمر / ۴۲.

۴. سجده / ۱۱.

اٰتیٰهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ یَسْتَبْشِرونَ بِالَّذینَ لَمْ یَلْحَقوا بِهِمْ[۱]. این آیه صراحت دارد و دربارهٔ شهدا می‌گوید: مبادا تو چنان گمان کنی[۲] که اینها مردگانند، بلکه زندگانند و مرزوقند در نزد پروردگار و الآن شادمانند به آنچه که خداوند به آنها داده است (نه آنچه که در آینده می‌خواهد بدهد) و الآن مستبشرند؛ یعنی منتظر بشارتهایی هستند از ناحیهٔ کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند، انتظار دارند که بشارتی از ناحیهٔ آنها برسد که آنها هم به همین مقام سعادت خواهند رسید. این نشان می‌دهد که قرآن واقعا بعد از مردن حیاتی قائل است، در صورتی که شکی نیست که این جسد مرده است؛ قرآن نمی‌خواهد بگوید اینها که اینجا زیر خاک هستند، مثلا دهانشان را باز کرده‌اند و در دهانشان شیر و عسل می‌ریزند؛ نمی‌گوید در زیر این خاک، [می‌گوید] آنها در نزد پروردگارشان (عِنْدَ رَبِّهِمْ) مرزوق هستند. یا دربارهٔ صاحب آل‌یاسین [می‌گوید] بعد از اینکه کشته شد یا مُرد گفت: یالَیْتَ قَوْمی یَعْلَمونَ. بِما غَفَرَ لی رَبّی وَ جَعَلَنی مِنَ الْمُکْرَمینَ[۳]. و امثال اینها که آیات زیاد بود و دیگر تکرار نمی‌کنم.

استدلال امیرالمؤمنین به آیهٔ قرآن

روایتی است که چون مشتمل بر بعضی از آیاتی است که من نخوانده بودم، برای شما عرض می‌کنم. در تفسیر نُعمانی روایتی به سند از امیرالمؤمنین علیه السلام ذکر کرده که حضرت استدلال کرد به آیهٔ قرآن و فرمود:

> یَقولُ اللهُ تَعالیٰ: «یَوْمَ یَأْتِ لاتَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلّا بِاِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعیدٌ. فَاَمَّا الَّذینَ شَقوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فیها زَفیرٌ وَ شَهیقٌ. خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ اِلّا ما شاءَ رَبُّکَ اِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِما یُریدُ. وَ اَمَّا الَّذینَ سُعِدوا فَفِی الْجَنَّةِ خالِدینَ فیها مادامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ اِلّا ما شاءَ رَبُّکَ»[۴] یَعْنِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ قَبْلَ یَوْمِ الْقِیامَةِ، فَاِذا کانَتِ الْقِیامَةُ بُدِّلَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ.

---

۱. آل‌عمران / ۱۶۹ و ۱۷۰.

۲. معلوم است که مخاطب امت هستند، چون پیغمبر چنین گمانی نمی‌کند؛ همان طور که در قرآن خیلی اوقات خطابهایی به امت است که مخاطبِ ظاهرش خودِ پیغمبر است.

۳. یس / ۲۶ و ۲۷.

۴. هود / ۱۰۵ ـ ۱۰۸.

در قرآن صحبت از جنّات (بهشتها) است، نه یک بهشت. در ایـنجا مـی‌فرماید «مردم بر دو قسم هستند: شقی و سعید. اهل شقاوت خالدند [در آتش] مادامی که آسمان و زمین هست، و همچنین اهل سعادت خالدند در جنت مادامی که آسمان و زمین هست.». کلمۀ «خلود» در اصطلاحی که الآن ما داریـم مـعنایش ابـدیت و همیشگی است[1]، ولی اصل لغت «خلود» به معنی ابدیت (یعنی خصوص آن دوامی که هیچ آخر نداشته باشد) نیست، بلکه «خالدند» یعنی باقی می‌مانند، و لهذا اگر یک قیدی در آخرش بخورد تناقض نیست. در قرآن آمده: خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ همیشه هستند تا آسمانها و زمین هست. این «همیشه» به معنای ابـدیت نیست که بگوییم اگر همیشگی است دیگر «تا» در آن معنی ندارد، بلکه یعنی هستند و هستند تا آسمانها و زمین هست.

امیرالمؤمنین از این آیات چنین استنباط کرده‌اند که این جنّت و ناری که قرآن ذکر می‌کند که ما دامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ هستند، قبل از قیامت است، چون اصلا در ابتدای قیامت آسمانها و زمین همه از بین می‌رود و منهدم می‌شود و شروع قیامت با تبدیل شدن آسمانها و زمین است: فَاِذا کانَتِ الْقِیامَةُ بُدِّلَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ.

بعد می‌فرماید: و مثل این است آیۀ: وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثونَ[2]، کـه در جلسۀ پیش این آیه را ذکر کردیم. بعد می‌فرماید: وَ هُوَ الثَّوابُ وَ الْعِقابُ بَیْنَ الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ. وَ مِثْلُهُ قَوْلُهُ: «اَلنّارُ یُعْرَضونَ عَلَیْها غُدُوّاً وَ عَشِیّاً». در سورۀ مؤمن می‌فرماید: وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سوءُ الْعَذابِ. النّارُ یُعْرَضونَ عَلَیْها غُدُوّاً وَ عَشِیّاً و رسید و احاطه کرد به آل فرعون[3] آتش که هر صبحگاهان و هر شامگاهان بر آنها عـرضه مـی‌شود. در روایات هم زیاد آمده است که بر اهل برزخ آتش عرضه می‌شود؛ آن عذابی که از آتش می‌کشند از عرضه شدن آتش است، مثل اینکه از نزدیک آن را احساس کنند. بعد قرآن می‌فرماید: وَ یَوْمَ تَقومُ السّاعَةُ اَدْخِلوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذابِ[4] و در روزی که ساعت بپا می‌شود آنها را وارد سخت‌ترین عذابها کنید.

---

۱. ابدیت که هیچ انتهایی نداشته باشد، لانهایی.
۲. مؤمنون / ۱۰۰.
۳. مقصود اتباع فرعون است، اتباعی که آنچنان به او نزدیک بودند که حکم خاندانش را پـیدا کـرده بودند.
۴. مؤمن / ۴۵ و ۴۶.

خود آیه ایما و اشاره دارد ـ اگر نگوییم صراحت دارد ـ که آنها قبل از قیامت بر آتش عرضه می‌شوند و در خود قیامت وارد می‌شوند در آتشی که بدترین آتشها خواهد بود. اینجا امیرالمؤمنین این طور فرموده است که در قیامت غُدُوّ و عَشی و صبح و شامی نیست، صبح و شام مربوط به دورهٔ قبل از قیامت است: وَ الْغُدُوُّ وَ الْعَشِیُّ لایَکونانِ فِی الْقِیامَةِ الَّتی هِیَ دارُ الْخُلودِ وَ اِنَّما یَکونانِ فِی الدُّنیا. وَ قالَ اللهُ تَعالیٰ فی اَهْلِ الْجَنَّةِ: «وَ لَهُمْ رِزْقُهُمْ فیها بُکْرَةً وَ عَشِیّاً»[۱] وَ الْبُکْرَةُ وَ الْعَشِیُّ اِنَّما یَکونانِ مِنَ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ فی جَنَّةِ الْحَیاةِ قَبْلَ یَوْمِ الْقِیامَةِ (یعنی جنتِ برزخ) وَ قالَ اللهُ تَعالیٰ (دربارهٔ قیامت) «لا یَرَوْنَ فیها شَمْساً وَ لا زَمْهَریراً»[۲] یعنی در قیامت خورشید و زمهریر را نمی‌بینند (وجود ندارد). وقتی خورشیدی نباشد، دیگر صبح و شامی نیست و این مسائل در آنجا وجود ندارد.

بعد هم به آن آیه‌ای که ما مکرر استدلال کردیم استدلال فرموده: وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقونَ. فَرِحینَ بِما آتیٰهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ.

این، پایان استدلال ما بود به آیاتی که دلالت می‌کرد در فاصلهٔ مردن و قیامت برای سعدا و اشقیا حیاتی وجود دارد (چون بعضی آیات راجع به سعدا بود، بعضی راجع به اشقیا، و بعضی آیات که به تعبیر «توفّی» بود عموم مردم را یکجا شامل می‌شد) و معلوم است که اگر آیه همین قدر راجع به سعدا و اشقیا باشد، نمی‌شود بگوییم یک متوسطینی هم هستند که فقط اینها در این بین مات و فات می‌شوند و دیگران این طور نیستند. به اصطلاح، اینجا دیگر قول به فصلی در کار نیست.

پس، از آیات قرآن اجمالاً استنباط می‌شود که بعد از مردن تا قیامت حیاتی هست.

مطلب دیگری که اجمالاً از آیات قرآن استنباط می‌شود این است که قیامت که بپا می‌شود تمام این عالمی که ما می‌شناسیم از خورشیدها و ستارگان و زمین با همهٔ محتویاتش (کوهها و دریاها)، یک دگرگونی عجیب و خاصی پیدا می‌کند که شاید برای ما قابل تصور نیست که آن دگرگونی چگونه است[۳]، و آن دگرگونی آغاز

---

۱. مریم / ۶۲. مقصود این است که این جنّت، جنّتِ برزخ است نه جنّتِ قیامت.

۲. انسان / ۱۳.

۳. قرآن به تعبیرات خاصی این دگرگون شدنها و زیر و رو شدنها را بیان می‌کند. (آیاتش را بعدا می‌خوانیم.)

قیامت است.

در عالمِ قبل از قیامت (یعنی عالم برزخ) همان طور که از آیات و روایات هم فهمیده می‌شود، گرچه به صورت حساب کلی رسیدگی نمی‌شود، ولی قسمتی از پاداش و کیفرها در همان عالم برزخ به افراد می‌رسد.

استدلالهای قرآن در مورد قیامت

قرآن یک سلسله استدلالها در مورد قیامت دارد که ما باید این استدلالها را بررسی کنیم و ببینیم روی چه منطق و پایه‌ای می‌تواند باشد. بعضی از استدلالهای قرآن شاید فقط رفع استبعاد است؛ یعنی منکرینْ مطلب را بعید می‌شمردند و قرآن می‌گوید این چه استبعادی است که شما می‌کنید؟! وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمیمٌ. قُلْ یُحْیِیهَا الَّذی اَنْشَاَها اَوَّلَ مَرَّةٍ[1]. قرآن به قول آن شاعر می‌گوید «ز اولین بار نیست مشکلتر»؛ همو که اولین بار آن را خلق کرد، برای دومین بار هم آن را ایجاد می‌کند. یعنی مفهوم آیه چیزی جز رفع استبعاد و استناد به قدرت کاملهٔ الهی نیست و آیه بیش از این که بگوید در مقابل قدرت کاملهٔ الهی و در مقابل آنچه قبلا دیده‌اید این استعجاب شما بی‌جهت است، مفهومی ندارد.

یک سلسله آیات دیگر داریم که بیش از حدِّ رفع استبعاد است و می‌خواهد بگوید این همان نظام موت و حیاتِ مشهود شماست، چیز تازه‌ای نیست که شما نمونه‌اش را ندیده باشید. انسان تا چیزی را ندیده، شاید برایش ناشدنی است، ولی وقتی دید می‌گوید هست. می‌گویند ادلّ دلیل بر امکان یک شیء وقوع آن شیء است.

این آیات هم سلسله آیاتی است که مسألهٔ موت و حیاتِ مکرر یا مسألهٔ حیات زمین را بعد از موتش یا تطورات حیات خود انسان را ذکر می‌کند، که این هم جزء بخشهایی است که بعد عرض می‌کنیم.

استدلالهای فلسفی و کلامی قرآن بر قیامت

یک بخش را می‌خواستیم امروز عرض کنیم و آن بخش این است که در پنج شش

---

۱. یس / ۷۸ و ۷۹.

آیه از قرآن در سوره‌های مؤمنون، جاثیه، دخان، ص و انبیاء، طرز استدلالْ شکل استدلالهای کلامی و فلسفی را دارد.

آیات سورهٔ مؤمنون

در سورهٔ مبارکهٔ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنونَ می‌فرماید: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ اَنَّکُمْ اِلَیْنا لاتُرْجَعونَ. فَتَعالَی اللهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ لا اِلـهَ اِلّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْکَریمِ[1]. ما هستیم و مفهوم این آیه: آیا گمان کرده‌اید که شما را عبث آفریده‌ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟! مفهوم آیه ـ به اصطلاح ـ استفهام انکاری است: آیا شما چنین گمان کرده‌اید؟! یعنی: چه گمان باطلی! مفهوم آیه این است: اگر بنا شود شما به سوی ما بازگردانده نشوید، خلقت شما عبث است و آیا شما باور می‌کنید که ما عبث خلق کنیم؟!

این، استدلال بر قیامت است از خدا؛ یعنی برای اثبات قیامت، خدا پایهٔ استدلال قرار داده شده است. می‌فرماید: ما را می‌شناسید و قبول دارید یا نه؟! (به کسانی می‌گوید که الله را قبول دارند) الله شما را خلق کند و قیامتی نباشد، پس خلقت شما عبث باشد؟! فَتَعالَی اللهُ خداوند، متعالی و برتر و بالاتر و منزه است از چنین نسبتها. حالا می‌خواهد تمام جنبه‌هایی که در خداوند است که به موجب آنها امکان ندارد خلقت عبثی صورت بگیرد ذکر کند: اَلْمَلِکُ[2] صاحب قدرت و سلطان. اول از همه، قدرت غیر متناهی‌اش را ذکر می‌کند که عجز و ناتوانی در کار نیست. ممکن است انسان کار عبثی بکند ولی منشأ عبث بودن آن این است که قدرتش نارساست. خیلی اوقات انسان کاری را شروع می‌کند و بعد به نتیجه و نهایت نمی‌رسد و علت به نتیجه نرسیدنش این است که نتوانسته است؛ می‌گوید یک کار لغو بیهوده‌ای کردیم، به جایی هم نرسید. اَلْمَلِکُ صاحب قدرت مطلقه. اَلْحَقُّ آن که در ذات او هیچ نوع بطلانی و نقصی و نابودی‌ای نیست، ثابت است[3]. کأنّه می‌خواهد بگوید آن که

---

۱. مؤمنون / ۱۱۵ و ۱۱۶.

۲. «مَلِک» از مادهٔ مُلک است و مُلک یعنی قدرت و سلطان. کلمهٔ «مَلِک» از اسماء الله است از آن جهت که زمام همهٔ عالم و مهار همهٔ اشیاء در دست قدرت پروردگار است و همهٔ جریانها با مشیت و ارادهٔ اوست.

۳. حَقَّ یَحِقُّ به معنی ثَبَتَ یَثْبُتُ است که مرادف با وجود است. حق مطلق یعنی موجود مطلق، یعنی آن

حق است خلقتش هم حق است؛ ظلِّ حق حق است؛ از حق، عبث ناشی نمی‌شود؛ از حق، حق ناشی می‌شود نه باطل. (در تعابیر دیگر، قرآن به جـای «عـبث» کـلمهٔ «باطل» را آورده است چون عبث مساوی است با باطل). لا اِلـهَ اِلّا هُوَ. کأنّه در اینجا این سخن گفته می‌شود که شاید موانعی، مزاحمی، قدرت و خدای دیگری در کار باشد و مانع کار شود (مثل داستان خیر و شرهایی که در فلسفه‌های ثنوی و ادیان ثنویّه بوده است)، لذا می‌فرماید: معبودی غیر او نیست؛ یعنی ربّی غیر او نـیست. چون رب همیشه معبود است، لذا بعد هم کلمهٔ «رب» را آورده: رَبُّ الْعَرْشِ الْکَـریمِ صاحب عرش بزرگوار[۱].

آیات سورهٔ دخان

در سورهٔ دخان می‌فرماید: اِنَّ هٰؤُلاءِ لَیَقولونَ. اِنْ هِیَ اِلّا مَوْتَتُنَا الْاولیٰ وَ ما نَحْنُ بِمُنْشَرینَ آنها می‌گویند که جز مردن اوّلی ما مردن دیگری نیست. (این مسألهٔ مردن اولیه را در جلسهٔ گذشته ضمن بیان آیهٔ رَبَّنا اَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ اَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ[۲] بحث کردیم. از قـرآن استفاده می‌شود که مردم بعد از این زندگی دو مردن دارند: یکی انتقال از عالم دنیا به عالم برزخ، و دیگری انتقال از برزخ به قیامت که این هم از نظر قرآن مردنی است و حیاتی؛ یعنی انتقال از یک حیات به حیات دیگر است که از آن تـعبیر بـه مـردن می‌شود.) می‌فرماید: آنها می‌گویند جز همین یک مردن، مردن دیگری نداریم؛ یعنی پس قهرا بعد از این، حیاتی نیست که باز مردنی و حیاتی باشد. فَأْتوا بِآبائِنا اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ اگر راست می‌گویید که پدرهای ما هستند، پس بگویید آنها را بیاورند. (این فَأْتوا بِآبائِنا مشعر به این است که انبیاء به آنها می‌گفتند پدرهایتان هم نمرده‌اند و در واقع زنده‌اند، اینها هم می‌گفتند پس آنها را بیاورید تا ما ببینیم.) اَهُمْ خَیْرٌ اَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ اَهْلَکْناهُمْ اِنَّهُمْ کانوا مُجْرِمینَ. شاهد ما آیهٔ بعد است: وَ ما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ. ما خَلَقْناهُما اِلّا بِالْحَقِّ وَلٰکِنَّ اَکْثَرَهُمْ لایَعْلَمونَ. اِنَّ یَوْمَ الْفَصْلِ

← که در ذات او عدم و نیستی راه ندارد.

۱. در قرآن هرجا که «عرش» اطلاق می‌شود مقصودْ آن مقام زمامداری خداوند است، آن شأن و صفتی که به موجب آن، اختیار تمام اشیاء در دست اوست و همه چیز در نزد او متمرکز می‌شود. عرش، یک جسم و جای خاصی نیست، مقامی از مقامات ربوبی است.

۲. مؤمن / ۱۱.

میقاتُهُمْ اَجْمَعینَ[۱] ما آسمانها و زمین را و آنچه در میان آنها هست، خلق نکردیم که بخواهیم بازی کرده باشیم.

لعب با باطل تفاوت دارد. کار بچه که به آن بازی (لعب) می‌گوییم، هم حق است و هم باطل؛ لغو (باطل) است از نظر اصل کار، یعنی اگر ما نظر به آن کاری که بچه می‌کند بیندازیم، مثلا اگر آن عمل توپ‌بازی را مورد نظر قرار دهیم، هیچ اثری بر این توپ‌بازی بار نیست و این عملش بیهوده است، ولی [از طرف دیگرْ این عمل] برای بچه بیهوده نیست، چون نفس بازی کردن برای او خوب است و مایهٔ رشد روحی و جسمی اوست. و لهذا می‌گویند در واقع در عالم هیچ کار باطلی وجود ندارد و همهٔ کارهای لغو و باطلی که ما می‌گوییم، لغو و باطلهای نسبی است، این یک حقیقتی است. بعضی از افراد عادت دارند با تسبیح بازی کنند. اگر از خود آنها بپرسید شما چرا این تسبیح را می‌گردانید، فایدهٔ این کار چیست، می‌گویند هیچ. یعنی اگر بگوییم آیا شما بر اساس عقل و منطق این کار را می‌کنید و اثری بر این کار فرض می‌کنید، می‌گویند نه؛ پس این کار بیهوده است. این راست است ولی آن طور هم که خودشان می‌گویند، بی‌فایده نیست چون این کار را که عقل و منطق آنها نمی‌کند، این کار یک عادت است و آسایش آنها به این است که این کار را بکنند؛ از نظر آن قوه‌ای که آسایشش در این کار تأمین می‌شود، این کار لغو نیست، از نظر آن قوه‌ای لغو است که فعالیتی در اینجا نداشته است.

غرض اینکه خدا در این آیات می‌گوید کار ما بازی نیست؛ یعنی ما نخواستیم خودمان را سرگرم کنیم و خوش باشیم بدون اینکه بر عمل و فعل ما اثری بار باشد و حقیقتی در آن باشد. خلقت مثل کار بچه نیست که اثرش فقط سرگرمی و تفنن و تفریح خودش است بدون آنکه بر کارش اثری بار باشد.

پس این هم یک منطقی است در قرآن که می‌گوید اگر قیامتی نباشد معنایش این است که این خلقت لغو باشد. (اینجا می‌گوید خلقت آسمانها و زمین و هرچه در وسط آنهاست باید لغو باشد، در سورهٔ مؤمنون راجع به خصوص بنی‌آدم فرمود که باید خلقت بنی‌آدم عبث باشد.)

---

۱. دخان / ۳۴ ـ ۴۰.

آیات سورهٔ جاثیه

در سورهٔ جاثیه می‌فرماید: اَمْ حَسِبَ الَّذینَ اجْتَرَحُوا السَّیِّئاتِ اَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یَحْکُمونَ آیا این گناهکاران خیال کرده‌اند که ما آنها را در ردیف مؤمنین و صالحان قرار می‌دهیم و زندگی و مردن اینها با آنها یک جور خواهد بود؟! (یعنی آیا خیال کرده‌اند برای عمل نیک و بد هیچ تفاوتی در مقیاس ما نیست؟!) خیلی بد حکم و قضاوت کردند، غلط فکر کردند. وَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ خدا آسمانها و زمین را به حق آفرید. یعنی این فکری که اینها می‌کنند که خوب و بد، ایمان و عمل صالح با بی‌ایمانی و بدکرداری نتیجه‌اش مساوی است، معنایش این است که خلقت آسمان و زمین برحق نباشد و به باطل باشد؛ نه، خدا به حق آفریده است. وَ لِتُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَ هُمْ لایُظْلَمونَ[1] و این خلقت برای این است (اینجا غایت ذکر می‌کند) که هر نفسی به آنچه کسب کرده است برسد، و در این رسیدن به هیچ کدام از آنها ـ حتی به آن بدها ـ ظلم نمی‌شود.

آیات سورهٔ ص

در سورهٔ ص می‌فرماید: اِنَّ الَّذینَ یَضِلّونَ عَنْ سَبیلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِما نَسوا یَوْمَ الْحِسابِ فراموش کرده‌اند روز قیامت را. وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلاً ما آسمان و زمین را و هرچه در وسط اینهاست باطل نیافریدیم. ذٰلِکَ ظَنُّ الَّذینَ کَفَروا این گمان کافران است، آنها این طور خیال می‌کنند. فَوَیْلٌ لِلَّذینَ کَفَروا مِنَ النّارِ وای بر حال آنها از آتشی که بر آنها خواهد رسید. اَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ[2] آیا قیامتی نباشد و در نتیجه مؤمنین و عاملین صالحات را مثل مفسدین در زمین قرار دهیم؟! آیا ما متقین را مانند فجّار قرار دهیم؟!

آیات سورهٔ انبیاء

برای اینکه همهٔ آیات را استقصاء کرده باشیم آیات سورهٔ انبیاء را هم بخوانیم. در

۱. جاثیه / ۲۱ و ۲۲.
۲. ص / ۲۶ ـ ۲۸.

سورهٔ انبیاء می‌فرماید: وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ. لَوْ اَرَدْنا اَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا اِنْ کُنّا فاعِلینَ ما این آسمان و زمین، این مخلوقات و مشهوداتی را که شما می‌بینید، خلق نکردیم که بخواهیم بازی کرده باشیم (مفهوم بازی را عرض کردم). اگر ما می‌خواستیم چیزی را بازی قرار دهیم، شما و این عالم محسوسِ شما را نمی‌آفریدیم، می‌توانستیم در عالم ملأ اعلیٰ ـ که همان فرشتگان هستند ـ یک بازی برای خودمان برقرار کنیم و لزومی نداشت که این عالم و شما را خلق کنیم که هزار شک و تردید هم در کار ما داشته باشید. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَاِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمّا تَصِفونَ[1] بلکه ما حق را بر باطل می‌کوبیم، پس حق باطل را از بین می‌برد، و وای بر شما از آن توصیفهایی که دربارهٔ خدا کردید و نسبت لعب و لهو و این جور چیزها به خداوند دادید.

منطق قرآن در آیات مذکور

از این آیات فهمیده می‌شود که این یک منطقی است در قرآن [که] به صورت استفهام انکاری بیان شده؛ یعنی ما را ارجاع کرده به استدلال و عقل خودمان که خودتان چطور قضاوت می‌کنید. آیا شما خدا را عبث کار، لاعب و بازیگر و مبطل (کسی که کاری که از او صادر می‌شود باطل است) فکر می‌کنید؟! این طور نیست، پس قیامت هست.

حال، نحوهٔ این استدلال در سخن خداوند، و این مطلب که چه رابطه‌ای است میان اینکه قیامتی نباشد و خلقت عبث باشد، باید توضیح داده شود، و بیان شود که چرا قرآن می‌گوید توجیه کنندهٔ خلقت فقط قیامت است؟ (خلاصهٔ حرف قرآن این است که توجیه خلقت انسان، حشر انسان است و توجیه خلقت همهٔ عالم هم باز وجود قیامت است.)

بیان اهل کلام

در این مورد اهل کلام بیانی دارند ـ و شاید اغلب در کتابهای معمولی همین بیان را ذکر می‌کنند ـ که البته بیشتر به خلقت انسان می‌خورد و این توجیه برای خلقت همهٔ

---

۱. انبیاء / ۱۶ ـ ۱۸.

عالم به هیچ وجه کافی نیست. به این صورت بیان می‌کنند: انسان در این دنیا دارای اراده و اختیار و آزادی است و در سر راه او کار خوب و کار بد هردو قرار گرفته است؛ انسان می‌تواند کارهایی را انجام دهد که خوب است و می‌تواند کارهایی را انجام دهد که بد است، برخلاف حیوانات و نباتات و جمادات که برای آنها خوب و بد مفهوم ندارد. در دنیا افرادی کار خوب می‌کنند و افرادی کار بد. اگر قیامتی نباشد خوبها هدر رفته و بدها هم به کیفر نرسیده است، پس خلقت انسان به این نحوه عبث است، پس باید قیامتی باشد برای اینکه نیکوکاران پاداش خودشان را دریافت کنند و بدکاران هم به کیفر خودشان برسند تا خلقت انسان بالخصوص از آن جنبه‌ای که استعداد نیکوکاری و بدکاری دارد، از لغویّت خارج شود.

نقد بیان اهل کلام

اگر به این شکل بیان کنیم، باید آخرت را طفیلی دنیا تلقی کنیم و بگوییم چون انسان در این دنیا خلق شده و چون انسان خوب و بد را می‌فهمد و یک عده کار خوب می‌کنند و یک عده کار بد، برای اینکه این خوب و بدها در این عالم در یک کفّه قرار نگیرند، خداوند قیامت را خلق کرده است؛ یعنی خلقت قیامت فقط برای این جهت است که این نقص کار خلقتِ دنیای انسانها جبران شود. این حرف، حرف درستی نیست؛ یعنی با منطق خود قرآن هم جور درنمی‌آید که مسألهٔ قیامت یک امر طفیلی باشد و اساسا با قانون خلقت هم جور درنمی‌آید که ما بگوییم خداوند یک عالمی را خلق می‌کند به طفیلی عالم دنیا (یک عالم به آن طول و عرض: وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰواتُ وَالْاَرْضُ[1]، که نه تنها خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ[2]، بلکه خالِدینَ فیها که دیگر اصلا نهایتی نداشته باشد).

معنای عبث نبودن خلقت

ما اول باید مفهوم عبث و لعب و باطل را درک کنیم تا بتوانیم مفهوم آیهٔ قرآن را درک کنیم. شما صرف خلقت یک موجود را در نظر بگیرید. مثلا اگر یک سنگ امکان

۱. آل‌عمران / ۱۳۳.
۲. هود / ۱۰۸.

موجودیت دارد و عالم خلقت آن را به وجود بیاورد و امکان بقائش هم در یک مدت محدود باشد، بعد که این سنگ فانی شود و از بین برود، اگر هیچ قیامتی هم نباشد آیا می‌شود گفت این خلقت عبث است؟ مقصود از عبث چیست؟ مقصود از نقطهٔ مقابلش چیست؟ خلقت چگونه باید باشد که عبث نباشد؟ ما خلقت را چطور باید فرض کنیم که عبث نباشد؟ اینجا به دو نحو می‌شود مطلب را بیان کرد[۱].

بیان اول

بعضی مطلب را این طور بیان می‌کنند که خلقت آن‌وقت عبث نیست که منتهی به بقا شود؛ خلقتی که آخر و نهایتش فناست، عبث است. اگر موجودی برای بقا و برای اینکه همیشه از ناحیهٔ پروردگار فیض بگیرد آفریده شد، این یک هستی است (در مقابل نیستی) و دوام است و بنابراین عبث نیست. ولی اگر صرف [این است که] یک موجود خلق می‌شود، بعد هم نیست می‌شود (هستی‌ای است که پشت سرش نیستی است) و هیچ ارتباطی هم میان این موجود و موجود دیگری نیست که بگوییم این موجود آفریده شده برای موجود دیگری که آن موجود می‌تواند باقی بماند، این عبث است.

این طور تقریر کرده‌اند که مفاد این آیات این است که خلقت برای بازگشت به پروردگار است؛ اشیاء آفریده شده‌اند و آمده‌اند در این عالم برای اینکه بازگردند به سوی پروردگار و برای اینکه به ابدیت بپیوندند و برای اینکه هیچ وقت فانی نشوند؛ منتها باید قائل شویم که تمام عالم به سوی ابدیت می‌رود و هیچ چیزی فانی نمی‌شود و همهٔ فناها نسبی است و همهٔ اشیاء و از جمله انسانها ـ همان طور که از بعضی آیات قرآن استنباط می‌شود ـ به نحوی به سوی پروردگار بازگشت می‌کنند؛ اشیاء آفریده شده‌اند که کمال خودشان را در این عالم طی کنند، و پیمودن راه کمالشان همان و ملحق شدن به خداوند و باقی بودن به بقای خداوند همان. پس در این آیات می‌خواهد نفی نیستی بکند؛ نفی عبث کردن نفی نیستی است و اِشعار به این است که «عبث نیست» و «باطل نیست» یعنی نیستی نیست، یعنی هرچه هست حق است و هرچه هست هستی و بقاء و دوام است برای همهٔ ما.

بعضی هم می‌گویند لازم نیست قائل شویم ـ و حتی از قرآن هم شاید نتوانیم

۱. اگر شما راه سومی دارید بیان کنید.

استنباط کنیم ـ که هیچ چیزی نیست نمی‌شود و همه چیز به سوی پروردگار باز می‌گردد. مقصود [از موجودی که نیست نمی‌شود] انسان و احیانا حیوانات است (اگر مقصود از وَ اِذَا الْوُحوشُ حُشِرَتْ[1] وحوش و حیوانات باشد)، اینها به سوی پروردگار باز می‌گردند، ولی اینها زبدهٔ موجوداتند؛ یعنی در آن پیوستگی‌ای که میان نظام کلی عالم هست، حرکات این نظام منتهی می‌شود به این موجودات و اینها غایت خلقت هستند و برای همیشه باقی هستند.

بنابراین بقاء و ابدیت انسان توجیه کنندهٔ خلقت انسان است، و خود انسان توجیه کنندهٔ خلقت سایر موجودات عالم است. پس هیچ چیز عبث نیست، چون هر چیزی برای حکمتی و فایده‌ای در نظر گرفته شده است و آخرین فایده‌ها و اثرها که سر به ابدیت و بقاء و همیشگی می‌زند انسان[2] است. پس وجود خورشید و ماه و زمین هم عبث نیست، برای اینکه همهٔ اینها گهواره‌ای هستند برای این موجودی که باید به ابدیت بپیوندد.

این یک بیان بود و بعید هم نیست این بیان درست باشد که [به طور خلاصه، اینکه] قرآن گفته است اگر قیامت و ابدیتی نباشد پس خلقتْ لعب و عبث و باطل است، از راه مسألهٔ غایت و غائیت است، به یکی از دو صورتی که گفتیم[3].

بیان دوم

بیان دوم که نزدیک به بیان اول است و شاید از نظری جامعتر و رساتر باشد، این است: لزومی ندارد ما اول مسألهٔ بقاء و فناء را مطرح کنیم، بلکه قدری به وضع موجود و مشهود اتکاء می‌کنیم. اگر فرض کنید یک صاحب شعوری (یک انسان عاقلی) کاری را با مقدماتی شروع کند که این مقدمات فقط با یک هدف بالخصوصی تناسب دارد ولی قبل از آنکه این مقدمات به آن نتیجه برسد آن را از بین ببرد، این را می‌گوییم کار عبث، کار باطل، کاری شبیه لعب. دو مثال عرض می‌کنم:

---

۱. تکویر / ۵.

۲. مقصودْ خصوص انسانهایی نیست که روی زمین هستند، بلکه هر موجودی است که استعداد ابدیت و بقاء ابدی دارد. کهکشانها و آن نظاماتی که ما خبر نداریم هم برای این است که در طبیعت سیر تکاملی پیش بیاید و بالاخره طبیعت موجوداتی ابدی را تحویل دهد.

۳. [بیان اول، خودش دو صورت داشت.]

کسی که قصد دارد دو سه ماه دیگر در زمینی ساختمان بسازد، اگر در فصل پاییز تراکتور بیاورد و این زمین را شخم بزند و بذری بپاشد (بذری که به طور عادی و طبیعی شش ماه دیگر محصول می‌دهد و به نتیجهٔ نهایی‌اش می‌رسد) و زمین را آباد کند، بعد دو سه ماه دیگر که هنوز بذر از زمین بیرون نیامده یا چهار پنج ماه دیگر که تازه این بذر بیرون آمده و هنوز به آن هدف و نتیجهٔ خودش که استعداد آن را دارد[۱] نرسیده، در زمین بولدوزر بیندازد و آن را خراب کند و بگوید می‌خواهم در آن ساختمان بسازم، می‌گوییم آن کار اوّلت لغو بود؛ تو اگر می‌خواستی بعد از سه چهار ماه این زمین را دگرگون کنی و از بین ببری، می‌توانستی یک کاری بکنی که نتیجه‌اش را در مدت سه چهار ماه بتوانی بگیری.

مثال بهتر مثال جنین است. می‌دانیم جنین در مدتی که در رحم است اعضاء و جوارح (چشم، گوش، جهاز تنفس، دست و پا...) برایش خلق می‌شود. جنین در رحم یک زندگی گیاهی دارد و مثل یک گیاه زندگی می‌کند، ولی تجهیزاتی به او داده شده است که در عالم رحم به کار نمی‌آید و ظهور و بروزی ندارد؛ مثلا چشم برای زندگی گیاهیِ در رحم نیست. اگر بنا باشد دورهٔ زندگی جنین، آخرِ نه ماه پایان بپذیرد، این خلقت تناسب با این زندگی ندارد؛ یعنی یک کسی حق دارد بگوید «این چشم و گوش و دست و پا برای چه آفریده شد؟ این ریه برای چه آفریده شد در حالی که او یک بار هم با آن تنفس نکرد؟ [خلق] این تجهیزات برای موجودی که طبق قانون کلی تمام دورهٔ طبیعی عمرش [نه ماهِ داخل رحم است][۲] و بعد از نه ماه باید خشک شود و بمیرد، عبث و لغو و باطل است».

آیا این آیات قرآن (مثلا آیهٔ اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ اَنَّکُمْ اِلَیْنا لاتُرْجَعونَ) نمی‌خواهد این مطلب را بفهماند که ای انسان! همان طور که دربارهٔ جنین اگر فقط زندگی گیاهی او را ببینی و بگویی بعد از نُه ماه زندگی از بین می‌رود و بر روی تجهیزاتی که برای زندگی بعد دارد حساب نکنی، خلقت جنین عبث است، اگر خیال کنی با پایان همین زندگی دنیایی پایان می‌یابی، خلقت خودت را عبث فرض کرده‌ای؛ یعنی در تو تجهیزاتی هست که متناسب با زندگی دنیا نیست[۳]، بلکه

۱. یعنی روییدن و رشد کردن و گندم دادن.
۲. حالا اگر یک وقت به طور اختراعی (غیرطبیعی) بچه‌ای سقط می‌شود، این، قانونِ کلی نیست.
۳. نمی‌گوید ضد زندگی دنیاست.

متناسب با زندگی بعد از این است و آن همان تجهیزات ابدیت در توست[1]. ای انسان! اگر بنا بود زندگی محدود باشد به همین زندگی دنیا و بعد از این زندگی‌ای نبود، ما دیگر انسان نمی‌آفریدیم، همان گیاهها و سنگها کافی بود. سنگ حشری ندارد چون همهٔ تجهیزات زندگی سنگ در حدود همین دنیاست و بیش از این نیست؛ گیاه حشر ندارد، چون همهٔ تجهیزاتش برای همین دنیاست؛ همین مقدار هستی می‌تواند قبول کند و همین مقدار را به آن داده‌اند و پایانش هم همین جاست (بالاخره هرچه باشد، هستی از نیستی بهتر است، هستی کمال است)، سیر تکاملی خودش را کرده و تمام شده است.

اگر انسان قیامتی نداشته باشد معنایش این است که در قدم اولِ خلقت نابود شود در حالی که کمال او در این دنیا بروز و ظهور نکرده، و لازم می‌آید این تجهیزات ـ از آن جهت که متعلق به انسان است ـ همه بیهوده باشد. همان طور که زندگی دنیا توجیه‌کنندهٔ خلقت اعضای بدن جنین است، عالم آخرت نیز توجیه‌کنندهٔ انسان بما هو انسان است که در او «مثال» آفریده شده است (که اصطلاحا به آن قوهٔ خیال می‌گویند[2]) و در او عقل آفریده شده است و در او عواطف بسیار عالی خداجویی و استعداد پیوستن به حق آفریده شده است[3]. اگر انسان اینجا تمام شود مثل این است که تمام اینها را در اینجا لغو و عبث گذاشته‌اند.

در مورد آیهٔ اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ اَنَّکُمْ اِلَیْنا لاتُرْجَعونَ که مربوط به خصوص انسان است، بهترین توضیحی که به نظر ما رسیده است همین است. قدر مسلّم این است ـ و در این جهت تردیدی نیست ـ که از نظر منطق قرآن اگر قیامت نباشد خلقت انسان عبث است. یعنی این آیه در واقع انسان‌شناسی است، توجه دادن انسان است به انسانیت خودش و به آن جوهرها و استعدادهای فوق‌العاده‌ای که همه، بذر ابدیت است در وجود او که اگر انسان در همین جا پایان بپذیرد این بذرها

۱. انسان در ماورای این بدن مادی یک حقیقت بسیطی دارد که آن حقیقت بسیط چون مرکّب نیست، تجزیه نمی‌پذیرد. اصلا «نیستی» جز تجزیه نیست؛ ما نیستی واقعی در عالم نداریم؛ همهٔ نیستیهای عالم تجزیه شدنهای مرکّبها و تغییر حالت دادنهاست؛ مرکّبها که از بین می‌روند، در واقع تغییر حالت می‌دهند؛ یعنی آن واقعیت (صورت) مرکّب که از بین می‌رود از باب این است که اجزای آن، تغییر حالت می‌دهند و دیگر نمی‌تواند باقی بماند.

۲. قوهٔ خیال غیر از قوهٔ تخیل است.

۳. استعدادهایی که اصلا مال جای دیگر است.

بذرهایی است که در زمینی پاشیده شده بدون اینکه هیچ وقت به حد محصول برسد.

بر اساس این بیان، قیامت طفیلی دنیا نیست بلکه دنیا مقدمهٔ آخرت است، همان طور که پیامبر صلی الله علیه و آله هم فرمود: اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْاٰخِرَةِ[۱]؛ اینجا یک منزل از منازلی است که به آنجا منتهی می‌شود. یعنی این موجود (لااقل انسان، راجع به سایر اشیاء هم بعد بحث می‌کنیم) طوری ساخته شده است که این دنیا فقط یک منزل از منازل او و مرحله‌ای از مراحل اوست؛ تجهیزات او چنان وسیع است که اگر فقط برای اینجا بود، این تجهیزات در او عبث و بیهوده بود؛ این تجهیزات در جهان دیگری (جهان برزخ و جهان قیامت) بروز می‌کند. در واقع، شخصیت واقعی و اعضاء و جوارح واقعی و حقیقی انسان آنهایی است که در قیامت ظاهر می‌شود و بروز می‌کند. این بدنی که انسان در اینجا می‌بیند، یک پوشش و یک نوع زندگی است که نسبت به زندگی آن جهان مثل زندگی گیاهی جنین است نسبت به زندگی دنیایی جنین.

این، بیانی است که به نظر می‌رسد. شما به هرحال روی این آیات تأمل کنید. هیچ کس از بزرگان، در باب معاد ـ بالخصوص در مورد این آیات ـ صد درصد [به تفسیر خود مطمئن] نیست و بالاخره به یک مراحلی می‌رسند که مرحلهٔ تسلیم و تعبد است. خیلی کم هستند اشخاصی که همهٔ آیات را بخواهند مطابق آنچه که ذوق خودشان است توجیه کنند. من نمی‌خواهم روی حرف خودم صد درصد پافشاری کرده باشم چون بالاخره توضیحی است که من می‌دهم. خلاصه، چنین آیاتی در قرآن هست، شما ببینید بیان دیگری برای توضیح این آیات پیدا می‌کنید یا نه.

□

ـ آن طوری که شنیده‌ام بین حضرت رضا علیه السلام و مأمون گفتگویی پیش می‌آید، به این صورت که حضرت رضا علیه السلام تسبیحی را می‌چرخانده‌اند و مأمون اعتراض می‌کند که این کار لغوی است؛ حضرت می‌فرمایند: خیر، به خاطر اینکه به تعداد دانه‌های تسبیحی که می‌چرخانم، ذکر **لا اله الّا الله** (یا ذکر دیگری) گفته می‌شود و بنابراین کار من لغو نیست. من می‌خواستم دربارهٔ این روایت توضیحی بفرمایید.

---

۱. **کنوز الحقایق**، مناوی، باب دال.

استاد: آن روایتی که شما می‌گویید، تا ما نبینیم نمی‌توانیم آن را توضیح بدهیم. ولی شاید این طور بوده که حضرت با خودشان ذکر می‌گفته‌اند و او توجه داشته و می‌خواسته بپرسد فایدهٔ ذکر گفتن چیست، یا اینکه توجه نداشته که حضرت تسبیح را که می‌گردانند یک تعداد معینی از ذکر را می‌گویند و ایراد کرده است. حالا من نمی‌دانم که واقعا حضرت با تسبیح بازی می‌کرده‌اند و همان بازی کردن خودشان را توجیه کرده‌اند یا طور دیگری بوده است. تا من آن روایت را نبینم روی آن بحث نمی‌کنم.

به هرحال، این روایت برضد حرف من نیست، بلکه تأیید آن است. من عرض کردم هیچ‌یک از اینها لغو مطلق نیست بلکه لغو نسبی است. مثلا در اینجا یکی از قوه‌های ما (مثلا قوهٔ خیال و واهمهٔ ما) تفریح و تفنّنی می‌کند. نسبت به اینکه ما در همین وقت می‌توانستیم کاری را روی نقشهٔ عقلانی انجام دهیم که بر آن کار اثر بهتر و بیشتری بار بشود و صرفا تفنّن و تفریح یک قوهٔ ما نباشد، این کارْ لغو و بیهوده است و انسان باید همیشه تابع عقل خودش باشد نه تابع آنچه که عادت و طبیعتش اقتضا می‌کند. لهذا هر گناهی که انسان مرتکب می‌شود، گناه بودنش نسبی است؛ یعنی از جنبهٔ انسان که یک مجموعه است گناه است، و الّا از جنبهٔ حیوانیت انسان [این طور نیست.] انسان در حالی که با عضوی از اعضای بدنش گناه می‌کند، این عضو که لذت می‌برد، با این گناه به کمال خودش رسیده، اما انسان (یعنی این مجموعه‌ای که باید با یک نظام اداره شود) چطور؟ انسان که مجموعه‌ای است که باید با یک نظام اداره شود، بدبخت شده است. جامعهٔ انسان چطور؟ جامعهٔ انسان هم بدبخت شده است. غرض اینکه آن مقداری که جناب‌عالی فرمودید، بر ضد سخن من نیست.

مهندس بازرگان: شخصی راجع به کتابم (راه طی‌شده) از بنده سؤالی کرد که از جوابش عاجز شدم، چون سؤال وارد بود. در کتاب راه طی‌شده بیان شده است که در جهنم و بهشت خلود است، حالا اگر خلودِ بی‌نهایت هم نباشد، نسبت به این زمانْ بی‌نهایت است. از طرف دیگر در قرآن هست:

مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزىٰ اِلّا مِـثْلَها[1]. خداوند می‌فرماید اگر کسی کار بدی بکند، عین آن کار به او داده می‌شود. مثلا اگر کسی یک نفر را بکشد، کشتن یک نفس چه اندازه ضرر دارد؟ به خود مقتول و بچه و زن او و دیگران ضرر می‌رسد، خوب باید عین ایـن ضرر به شخص قاتل برسد (مثلا چند سال عین عذابی را که آن افراد از این قتل عمد می‌کِشند، آن شخص قاتل هم بکِشد) ولی خلود در آتش تساوی نیست. یا اگر من به یک نفر ده هزار تومان پول دادم، به موجب آن آیه باید خداوند صد هزار تومان به من بدهد و صد هزار تومان محدود است. اگر کسی در این دنیا مثلا چهل سال خوبی کرده، حداکثر این است که باید در آن عالم چهارصد سال به او خوبی کنند و اگر چهل سال بدی کرده، باید در آنجا چهل سال به او بدی کنند، اما چرا این طور نیست؟

سؤال دیگر: همان طور که فرمودید در قرآن نسبت به سه مرحلهٔ مرگ، برزخ و قیامت بحث شده است. اگر عالم برزخ و عالم قبر توأم با احساس درد و لذت است، با توجه به اینکه قدر مسلّم این است که قرآن در مقام انذار است، چرا در قرآن از این عامل در جهت انذار و ترساندن مردم استفاده نشده؟ با اینکه تأثیر این انذار بیشتر است به خاطر اینکه فاصلهٔ زمانی تحقق عذاب برزخی کمتر از فاصلهٔ زمانی تحقق عذاب در قیامت است، و اگر استفاده شده، یکهزارم استفاده‌ای که از عقاب و ثواب آخرت شده، در این جهت نشده است.

استاد: در مورد سؤال دوم اولا این را خودتان قبول دارید ـ و شاید یک منطقی است که خودتان آن را همیشه به کار می‌برید ـ که اگر ما واقعیتی را از قرآن استنباط کردیم، بعد اینکه چرا چنین یا چنان شده، به استنباط ما صدمه نمی‌زند؛ به این معنا که اگر ما از آیات قرآن ـ همان طور که خودتان هم لااقل در یک آیه تقریبا قبول کردید ـ استنباط کردیم[2] که واقعا در فاصلهٔ مردن و قیامت حیات و زندگی هست،

۱. انعام / ۱۶۰.

۲. از آیات زیادی هم این مطلب را استنباط می‌کنیم.

اینکه در هیچ جای قرآن از این عامل به عنوان یک عامل تربیتی و انذاری استفاده نشده باشد، به این استنباط ما صدمه نمی‌زند؛ قرآن این مطلب را گفته است، حداکثر این است که بگوییم ما نمی‌دانیم چرا قرآن از این عامل استفاده نکرده است. اگر ما نتوانستیم این مطلب را توجیه کنیم که چرا قرآن از این عامل به عنوان یک عامل انذاری و تربیتی استفاده نکرده و از نظر ما بهتر می‌شد اگر استفاده می‌کرد، این سبب نمی‌شود ـ و خودتان هم به ما اجازه نمی‌دهید ـ که ما از آن آیات دست برداریم چون این «چرا» را نتوانستیم جواب دهیم.

گذشته از این، قرآن این کار را کرده است، چطور می‌گویید این کار را نکرده؟! اولا همان آیهٔ وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ[1]، از عاملی به این نزدیکی منتها به صورت تبشیر [استفاده کرده است.] برای تشویق به جهاد و شهادت هیچ چیزی بهتر از این نیست که اینها مردنشان همان و در آغوش نعمت و سعادت رفتن همان. در فکر مسلمین هم همین بود، نه اینکه ما شهید می‌شویم و بعد از میلیونها یا میلیاردها سال به سعادت خواهیم رسید؛ عقیدهٔ آنها این بود که کشته شدن ما همان و در آغوش سعادت رفتن همان.

این امر در تربیت اسلامی هم نفوذ کرده است. اهل منبر همیشه نقل می‌کنند که در شب عاشورا یکی از اصحاب حضرت به نام «بُرَیْر بن خضیر» در حالی که با عده‌ای جلوی خیمهٔ تنظیف نشسته بودند و انتظار می‌کشیدند، مرتب شوخی می‌کرد. رفیقش به او گفت: امشب که شب شوخی نیست! گفت: دوستان من همه می‌دانند که من در عمرم اهل شوخی نبوده‌ام، ولی امشب شب شوخی است، چون می‌دانم فردا شهادت ما همان و بهشت رفتن و در آغوش حورالعین رفتن همان.

پس معلوم می‌شود این عامل تربیتی واقعا در روح مسلمین اثر داشته و تاریخ هم نشان می‌دهد که اصلا همهٔ مسلمین این طور فکر می‌کردند و تنها منتظر قیامت نبودند بلکه فکر می‌کردند با شهید شدن بلافاصله در سعادت می‌روند، و طبعا از آن طرف هم فکر می‌کردند که با مردن گرفتار عذاب می‌شوند، و این را خود اسلام به آنها تلقین کرده بود و از خارج نبوده است. اینها مال صدر اول اسلام است؛ نمی‌شود بگوییم مال قرن دوم سوم است که مثلا عرفان و تصوف و فلسفه و این حرفها آمده،

---

۱. آل‌عمران / ۱۶۹.

بلکه تاریخ صدر اول این مطلب را حکایت می‌کند.

همچنین راجع به صاحب آل یاسین می‌گوید که تا مُرد گفت: یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمونَ بِما غَفَرَ لی رَبّی وَ جَعَلَنی مِنَ الْمُکْرَمینَ[1] ای کاش قوم من (همین قومی که الآن در دنیا هستند) می‌دانستند من الآن چقدر خوش و خرّمم.

در مورد آیات سورهٔ واقعه گفتیم که در قرآن یک منطقی هست که ما نمی‌دانیم چگونه است و ماهیت آن بر ما مکشوف نیست و آن اینکه آنچه را که قرآن «نفس» می‌داند، می‌خواهد بگوید تا قبل از رسیدن به حلقوم امید بازگشت آن هست، ولی به اینجا که رسید، دیگر امکان بازگشت نیست؛ حال چه ارتباط و تعلقی [بین نفس] با حلقوم (و یا به تعبیری که در سورهٔ «قیامه» آمده: تراقی) وجود دارد ما نمی‌دانیم. می‌فرماید: فَلَوْلا اِذا بَلَغَتِ الْحُلْقومَ. وَ اَنْتُمْ حینَئِذٍ تَنْظُرونَ. وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لٰکِنْ لاتُبْصِرونَ. فَلَوْلا اِنْ کُنْتُمْ غَیْرَ مَدینینَ. تَرْجِعونَها اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. بعد بلافاصله می‌گوید: فَاَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ. فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّتُ نَعیمٍ. وَ اَمّا اِنْ کانَ مِنْ اَصْحابِ الْیَمینِ. فَسَلامٌ لَکَ مِنْ اَصْحابِ الْیَمینِ. وَ اَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُکَذِّبینَ الضّالّینَ. فَنُزُلٌ مِنْ حَمیمٍ. وَ تَصْلِیَةُ جَحیمٍ. اِنَّ هٰذا لَهُوَ حَقُّ الْیَقینِ. بلافاصله بعد از مردن، مقرّبین وضعی دارند، اصحاب یمین وضع دیگری دارند و مکذّبین وضع دیگری.

اصل آن سؤال جناب عالی جواب داده شد؛ اگر بگویید از این عامل استفاده نکرده، [می‌گوییم] از این عامل استفاده کرده است. مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است که اگر واقعا مسألهٔ سؤال قبر به همان شکلِ معروف هست و فتّانَیِ القبر[2] به تعبیر حدیث (یا به تعبیر بعضی احادیثِ دیگر: منکر و نکیر) می‌آیند و فشار قبر هست، چرا همهٔ شؤون عالم برزخ در قرآن به این صورت ذکر نشده است. در جواب می‌گوییم خوب ذکر نشده باشد؛ حداکثر این است که کسی بگوید قرآن که اینها را نگفته، ما باید ببینیم احادیث قطعی متواتر در این زمینه هست که قبول کنیم یا نه، اگر نبود قبول نمی‌کنیم. این به مدعای ما که مسألهٔ اثبات عالم برزخ است صدمه نمی‌زند. پس جواب ایراد اصلی حضرت‌عالی که «چرا به عنوان عامل تربیتی استفاده نشده» [این است که] نه، واقعا استفاده شده است؛ حداکثر این است که شما بگویید پس

---

۱. یس / ۲۷.

۲. دو فتّان قبر.

معلوم می‌شود فشار قبر به آن معنا درست نیست و اگر بود قرآن می‌گفت. فرضا ما خودمان هم فشار قبر را قبول نداشته باشیم، به این بحث امروز ما ضربه‌ای نمی‌زند. پس قرآن این مطلب را بیان کرده و اگر هم این «چرا» برای ما مبهم مانده بود، به استدلال ما ضربه نمی‌زد، و [تازه] «چرا» هم مبهم نیست و قرآن مسلّما از این عامل تربیتی استفاده کرده است.

اما جواب سؤال اول: البته این سؤال از قدیم سؤال خیلی مهمی بوده و همیشه مطرح بوده است. بنده در کتاب عدل الهی در مسألهٔ «مجازاتهای اخروی»، یک بخش که در آنجا باز کرده‌ام جواب این سؤال و ایراد بوده که «مجازاتهای اخروی هیچ تناسبی با گناهان دنیوی ندارد، نه از جهت مدت و نه از جهت کیفیت». (دربارهٔ کیفیتش آن طور که به ما گفته‌اند سوزندگی آتش جهنم با آتش دنیا مثقالش هفت صنّار تفاوت دارد[1]؛ در روایت داریم[2] که یک حلقه‌اش اگر به این دنیا بیاید کوهها را آب می‌کند؛ این آتش با آتش دنیا هیچ تناسبی ندارد. مدت آن هم همین طور است.)

در مسألهٔ «عدل و ظلم» شما خودتان یک منطقی در کتاب راه طی شده دارید که ما قسمتی از آن منطق را صحیح می‌دانیم و آن چیزی که ما رد می‌کنیم سبک متکلمین است. متکلمین همیشه می‌خواهند عدالت خدا را به عدالت یک حاکم دنیوی و ادارهٔ عالم را به ادارهٔ اجتماع انسان مقایسه کنند، و قهرا مجازاتهای اخروی را هم از نوع کیفرهای این دنیا می‌خواهند حساب کنند. ما در آنجا گفته‌ایم که اصلا اگر این طور باشد، [کیفر] در قیامت تقریبا موضوع ندارد؛ نه اینکه مدت و شدتش زیاد است، بلکه اصل آن غلط است. قرآن می‌گوید اینها در آخرت باید مجازات ببینند تا حیات دنیایشان با آن توجیه شود و حال آنکه بر اساس بیان متکلمین اصل آن کار[3] غلط است و خود دنیا بیشتر قابل توجیه است تا آن کار؛ چرا؟ چون اصلا حکمت مجازات در این دنیا یکی از دو چیز است: اوّل تشفّی و عقده خالی شدن است و خود عقده خالی شدن هم یا از این جنبه است که ناراحتی فرد سلب می‌شود و یا از این جنبه که اگر عقده در کسی که ظلم بر او وارد شده باقی بماند، بعد به

---

۱. [به معنی تفاوت بسیار زیاد]
۲. از خود قرآن هم شاید بشود این را استنباط کرد.
۳. [یعنی مجازات]

اجتماع صدمه می‌زند؛ یعنی اگر عقده‌اش در مورد جانی خالی نشـود، در مـورد غیرجانی خالی می‌شود. این مـضمون عـجیب، در دعـای حـضرت رسـول صلی‌الله‌علیه‌وآله هست[۱]: اَللّٰهُمَّ اقْسِمْ لَنا مِنْ خَشْيَتِكَ ما يَحولُ بَيْنَنا وَ بَيْنَ مَعْصِيَتِكَ وَ مِنْ طاعَتِكَ ما تُبَلِّغُنا بِهِ رِضْوانَكَ وَ مِنَ الْيَقينِ ما يَهونُ عَلَيْنا بِهِ مُصيباتُ الدُّنْيا، اَللّٰهُمَّ اَمْتِعْنا بِاَسْماعِنا وَ اَبْصارِنا وَ قُوَّتِنا ما اَحْيَيْتَنا وَ اجْعَلْهَا الْوارِثَ مِنّا وَ اجْعَلْ ثارَنا عَلىٰ مَنْ ظَلَمَنا. یعنی انتقام ما را روی ظالم ما قرار بده. فرض بر این شده که این انتقامها از دل آدم بیرون می‌آید، حالا که بناست انسان وقتی که از ظالم ظلم دیده، انتقام بکشد[۲]، این عقده را اگر روی ظالم خالی نکند، جای دیگر خالی می‌کند. وَ اجْعَلْ ثارَنا عَلىٰ مَنْ ظَلَمَنا یعنی «لا عَلىٰ غَيْرِ مَنْ ظَلَمَنا». کأنّه فرض شده این «ثار» بالأخره بیرون می‌آید؛ حالا که بناست بیرون بیاید، پس چرا خود ظالم را نگیرد و غیرظالم را بگیرد؟!

پس یک فلسفهٔ کیفرهای دنیوی، عقده خالی شدنهاست، ولی در آخرت دیگر صحبت این حرفها نیست؛ بعد از میلیاردها سال، روز وانفساست و هر کسی به فکر یک ذره سعادت برای خودش است. چه کسی به فکر این می‌افتد که حالا آن کسی که در دنیا به من ظلم کرده، عقده‌ام روی او خالی شود؟! این حرفها نیست.

دومین [حکمت مجازات در این دنیا] مصلحت زندگی اجتماعی است: وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيٰوةٌ يا اُولِي الْاَلْبابِ[۳]. اینجا مجرم باید مجازات شود تا دیگری طمع جـرم نکند. ولی در قیامت این هم مطرح نیست، مگر اینکه کسی ـ العیاذ بالله ـ بگوید «آن تهدیدها را کرده‌اند که در دنیا اثر ببخشد ولی در آن عالَم واقعیت ندارد» که [در این صورت] انسان باید وعدهٔ خدا را ـ العیاذ بالله ـ باطل فرض کند.

پس اگر بخواهیم مسألهٔ مجازاتهای اخروی را بر اساس کلام متکلمین (یـعنی اساس دنیوی زندگی اجتماعی) توجیه کنیم، نه تنها مسألهٔ مدت و شـدتش قـابل توجیه نیست، بلکه اصل آن هم قابل توجیه نیست. (من یک قدم هم بالاتر رفتم.)

ولی مجازات دو نوع دیگر هم دارد: یک نوع مجازاتهای تکوینی است، یـعنی

---

۱. دعای خیلی خوبی است که من همیشه آن را در قنوتها و غیر قنوتها می‌خوانم. در ماه شعبان وارد است ولی برای همیشه خوب است.

۲. معمول مردم این طورند، نگویید عده‌ای اینها را در روح خودشان حـل مـی‌کنند. وقـتی آدم ظـلم می‌بیند، عقده پیدا می‌شود.

۳. بقره / ۱۷۹.

مجازاتهایی که در نظام خلقت و طبیعت است. انسان کاری می‌کند که عکس‌العمل و نتیجه و اثرش را در همین دنیا می‌بیند. آدمی که مشروب می‌خورد مجازاتش را در همین دنیا می‌بیند، یعنی [اثر این کار را] روی اعصاب، کبد و جهازات دیگرش ـ که شما آقایان اطباء بهتر می‌دانید ـ می‌بیند. این واقعا مجازاتی است در همین دنیا، ولی دربارهٔ این مجازات آیا هیچ وقت کسی فکر می‌کند که «آن کسی که چند لحظه مشروب خورده، آیا مجازاتش هم باید همین مقدار باشد؟!» در مجازاتهای بشری است که این حسابها به میان می‌آید، ولی در اینجا می‌گویند این، اثر این کار است.

یا مثل این است که کسی بگوید آقا لبهٔ پرتگاه کوه نرو، چون لازمهٔ این کار لغزیدن و پرت‌شدن است. حالْ اگر کسی خیرگی کرد و لب پرتگاه رفت و افتاد و استخوانهایش خرد شد و کسی گفت میان این جزا و این عمل تناسبی نیست (حالا من خیرگی کردم یک قدم رفتم آن طرف‌تر، آیا باید اینچنین مجازات بشوم که از صدمتر کوه بیفتم و مغزم خرد بشود؟!)، می‌گوییم اینجا وقتی می‌گویند جزا، یعنی رابطهٔ علت و معلول؛ یعنی این کار را نکن که دنبالش این اثر را دارد. آن اثر، فرزند و نتیجهٔ ضروری و حتمی و جبری آن کار در نظام خلقت است و نمی‌تواند از آن جدا باشد.

قرآن منطقی دارد که از این هم یک درجه بالاتر است. قرآن معتقد است که همین عمل انسان و نفس عمل انسان جزای اخروی است. ممکن است بگویید از نظر علمی نمی‌توانیم توجیه کنیم. اگر هم نتوانیم توجیه کنیم، قرآن این را گفته، و شاید یک روزی بشر بتواند توجیه کند. عده‌ای معتقدند توجیه هم می‌توان کرد. درست است که قرآن تعبیر به «جزا» می‌کند اما جای دیگر بیان می‌کند و می‌گوید خود عمل شما همان جزاست.

۲ استدلالهای قرآن در مورد قیامت

امروز را مایل بودم بیشتر اختصاص دهیم به جواب سؤالها؛ مخصوصا اینکه دو جلسه پیش یکی از آقایان سؤالاتی داشتند که قرار شد در جلسهٔ بعد مطرح شود و چون جلسهٔ بعد نیامدند مطرح نشد. حالا من مختصر عرایضی در دنبالهٔ بحث جلسهٔ پیش عرض می‌کنم، بعد ایشان بحث را به آن نحو تکمیل کنند.

بحث ما دربارهٔ یک سلسله آیات در قرآن است که خوب است مفهوم این آیات برای ما حل شود. در این آیات، قرآن با تعبیرات تقریبا چهارگانه‌ای که در این زمینه دارد، مسألهٔ عبث و بیهودگی در خلقت را نفی می‌کند. گاهی تعبیر قرآن این است که خلقت عبث نیست، گاهی تعبیر این است که لعب و بازی نیست و ما لاعب نیستیم، گاهی تعبیر این است که لهو نیست و گاهی هم تعبیر قرآن این است که اساس خلقت بر باطل نیست و به حق است. آنگاه قرآن در توجیه اینکه خلقت بر عبث و باطل نیست و لعب و لهو نیست، همان چیزی را ذکر می‌کند که ما امروز «معاد» می‌نامیم و خود قرآن آن را با تعبیرات دیگری بیان کرده است. جامعترین تعبیرات قرآن این است که بازگشت همه چیز به سوی خداست. کأنّه این طور است که اگر بازگشت اشیاء به سوی خدا نباشد، این خلقت اساسا عبث و باطل و لعب و لهو است. این در

واقع استدلال از وجود خداوند بر معاد است[۱].

عمده این است که باید بحث کنیم که به چه بیانی اگر بازگشت اشیاء به سوی خدا نباشد، خلقت عبث و باطل و بیهوده است. ممکن است کسی بگوید: «نه، ما قبول داریم که خدا هست و خدا عالم را خلق کرده، ولی آخر و نهایت خلقت همین است که الآن می‌بینیم؛ بنای عالم بر این است که اشیائی بیایند و بعد معدوم و نیست شوند و به کلی از صفحهٔ عالم محو شوند و باز اشیاء دیگری بیایند و اشیاء دیگری و... (چه به این شکل بگوییم که اشیاء به تمام معنا معدوم می‌شوند و اشـیاء دیگـری می‌آیند یا بگوییم شکل و صورت اشیاء معدوم می‌شود ولی ماده و پایهٔ اشیاء ثابت است. به هرحال دیگر مسألهٔ معاد و بازگشت به سوی خدا نیست و این اشیاء همه موقتی هستند). چرا اگر همین گیاهها و جمادها و حیوانـها و انسـانها یک مـدت محدودی موجود باشند خلقت لغو است؟»

مسلّما این مبحث به همان مبحث معروف «غایت» مربوط می‌شود. این که قرآن می‌گوید اگر بازگشت به سوی خدا نباشد خلقت عبث است، می‌خواهد بگوید اگر این غایت وجود نداشته باشد [خلقت عبث است[۲].] معاد غایت خلقت است؛ این، به سوی اوست و اگر او نباشد، این یک مقدمه‌ای است که نتیجه ندارد. طرز بیانْ این است. حالا من یک بحث مختصری راجع به مسألهٔ غایت می‌کنم تا ببینیم چگونه به حل این مشکل می‌رسیم.

غایت

اگر گفتیم شیئی غایت شیء دیگر است، مثلا اگر گفتیم «ب» غایت «الف» است، معنایش این است که «الف» برای «ب» است و یا معنی دقیقترش این است که «الف» به سوی «ب» است؛ یعنی اصلا حقیقت و واقعیت «الف» این است که به سوی «ب»

۱. بعضی از آیات، استدلال از معاد است بر نبوت، برعکس آنچه که معمولا از نبوت بر معاد استدلال می‌کنند و می‌گویند باید معاد باشد تا تشریع و تکلیف که به وسیلهٔ انبیاء بیان شده است لغو از آب درنیاید و مسألهٔ تکلیف موضوع پیدا کند (مثل اینکه می‌گوییم قانون جزایی که یک امر قراردادیِ ماست باید ضامن اجرایی داشته باشد). از بسیاری از آیات قرآن می‌توان استفاده کـرد کـه چـون بازگشت مردم به سوی خداست و این واقعیت وجود دارد، پس نبوتی باید باشد که مردم را به آنچه که هست ارشاد و هدایت کند؛ یعنی معاد را مبنا برای نبوت قرار می‌دهد، نه نبوت را مبنا برای معاد.

۲. از خود آیات قرآن هم می‌شود این مطلب را فهمید.

است؛ یعنی تمامیت «الف» به «ب» است، «ب» باید باشد تا «الف» تمام شود، «ب» متمّم «الف» است.

غایت فاعل

در باب غایت، گاهی غایت را به فاعل نسبت می‌دهند و گاهی به فعل. وقتی غایت را به فاعل نسبت می‌دهیم معنایش این است که انگیزهٔ فاعل از فعل خودش چیست. مثل اینکه ما در کارهای خودمان انگیزه داریم، یعنی شیئی ما را برمی‌انگیزد و هدفی محرک ماست. در واقع در فاعلهایی مثل خودمان دو امر وجود دارد: یکی اینکه ما خودمان به سوی هدفی می‌رویم و حرکت می‌کنیم و دیگر اینکه کارمان برای چیزی است؛ پس خودمان ناقصیم و می‌خواهیم نقص خودمان را تکمیل کنیم و غایت کار ما از نظر ما شیئی است که مکمّل وجود ماست، به طوری که اگر ما این نقص را نمی‌داشتیم به سوی این غایت نمی‌رفتیم. شما در هر غایتی از غایات و در هر هدفی از اهدافی که از نظر خودتان در نظر بگیرید این طور است که می‌خواهید یک چیزی را که ندارید برای خود کسب کنید. این معنی غایتِ فاعلی است. مسلّما در چنین غایتی باید فاعل ناقصی را در نظر بگیریم که خودش به سوی تکامل می‌رود.

غایت فعل

گاهی ما غایت را برای فاعل در نظر نمی‌گیریم، بلکه برای فعل در نظر می‌گیریم و می‌گوییم غایت این فعل چیست؟ معنایش این است که ما به فاعل کاری نداریم، بلکه می‌گوییم این کار برای چه به وجود آمده، یا این کار به سوی چه هدفی است؟ مثلا می‌گوییم این قالیچه به چه درد می‌خورد و برای چه به وجود آمده است؟ (البته در امثال قالیچه و امور صنعتی طبعا غایت واقعی وجود ندارد، چون اصلا قالیچه غایتی ندارد، بلکه هرچه غایت است مال فاعل است. غایت فعل در جایی گفته می‌شود که خود فعل به حسب طبیعت خودش متحرک به سوی هدفی باشد، مثل گیاهی که از اوّلی که از زمین سر می‌زند یا از اوّلی که شروع به فعالیت می‌کند، به سوی یک کمال و یک رشد می‌رود.) این، غایت فعل است.

خدا و مسألهٔ غایت

دربارهٔ خداوند قدر مسلّم این است که غلط است غایتی به معنای غایت فاعل تعبیر کنیم. خدایی که خودش را غنیّ مطلق و بی‌نیاز مطلق و صمد معرفی کرده که هر نیازمندی به سوی او متوجه است و او بی‌نیاز مطلق است، معنا ندارد که بگوییم از خلقت برای خودش چه هدفی داشت. این است که در اینجا این بحث پیش می‌آید که از نظر فاعل، خلقت جز جود هیچ مفهوم دیگری ندارد؛ یعنی اشیاء خلق شده‌اند نه برای اینکه سودی و نفعی به حال فاعل که ذات پروردگار است داشته باشند، بلکه برای اینکه خود اینها به آن کمالی که برایشان ممکن است برسند. (حالا این که فرض و تصور این مطلب چگونه است، خود مطلبی است، ولی از نظر خود موجودات، مطلب خیلی روشن است که غایت در خلقت هر موجودی همان کمال ممکنی است که برای آن موجود هست و به سوی آن حرکت می‌کند.)

هدفدار بودن خلقت

بر این اساس، اگر ما برای خلقت غایت قائل هستیم معنایش این است که حرکت اشیاء، بی‌هدف و بی‌نظم نیست و کمالی که اشیاء پیدا می‌کنند کمالی است که به صورت تصادف مطلق به وجود نیامده، بلکه از آن اول که اشیاء حرکت کرده‌اند، به سوی همین کمال می‌رفته‌اند[1]. این از نظر علمی، خودش یک مسأله‌ای است که آیا تکامل در همین حدودی که علم برای اشیاء می‌شناسد، صد درصد تصادف است؟ یعنی آیا آن سلول اوّلی که در این عالم به وجود آمده، بدون اینکه هیچ جهتی در سیر آن وجود داشته باشد، علل تصادفی طوری پیش آمده که منتهی شده به وضع موجود؟ یا اینکه نه، در عین اینکه این علل تصادفی و جنگها و تزاحمها بوده ولی در عمق ذات این موجودات از همان قدم اول یک نیروی مرموزی که نمی‌شود آن را تعریف کرد، او را می‌کشانده به سوی همین کمالی که باید داشته باشد، و در هر شرایطی هم که قرار می‌گرفته، باز خودش را تطبیق می‌داده به سوی آن کمال، و در هر وضعی که قرار می‌گرفته، باز آن نیروی درونی او را می‌کشانده به سوی هدف

---

۱. به تعبیر بعضی: تکاملِ هدایت شده.

کمالی خودش[۱].

تقریر استدلال قرآن

حالا عمده این است که ما این مطلب را که قرآن این همه بر آن اصرار دارد ـ که اگر معادی نباشد و بازگشت اشیاء به سوی خدا نباشد همه چیز عبث و باطل و لعب و لهو است ـ چگونه تقریر کنیم.

آنچه به نظر ما رسیده است ـ البته به طور صد درصد و به صورت جزم عرض نمی‌کنم ـ این است: قرآن، هم نسبت به تمام خلقت می‌گوید [که باطل و عبث نیست] و هم نسبت به انسان؛ می‌فرماید: **اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّیْلِ وَالنَّهارِ لَاٰیاتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ. الَّذینَ یَذْکُرونَ اللّٰهَ قِیاماً وَ قُعوداً وَ عَلیٰ جُنوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرونَ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً**[۲]. در این آیات از زبان مؤمنین می‌گوید «خدایا نه تنها وجود ما باطل آفریده نشده، بلکه عالم هم باطل آفریده نشده است» و در آیات دیگری راجع به خصوص معاد که صحبت می‌کند می‌گوید سماوات و ارض و مابین اینها را که ما آفریدیم، لاعب نبودیم و به حق آفریدیم و برای این است که بازگشت همهٔ اشیاء و بازگشت شما به سوی خداست.

این طور به نظر می‌رسد که قرآن می‌خواهد این درس را به ما بدهد که اگر شما در

۱. همان اصل «انطباق با محیط» که خود داروین هم آن را قبول کرده است. ما می‌گوییم «انطباق با محیط»، اما به این معنا که محیط یک وضع خاصی دارد و این موجود زنده خودش را با آن منطبق می‌کند، و «منطبق می‌کند» در عین حال حکایت می‌کند از یک نیروی درونی در خود این موجود که در هر شرایطی که قرار می‌گیرد، باز آن هدف خودش را دنبال می‌کند؛ یعنی وضعی برای خودش به‌وجود می‌آورد که رسیدن به هدف و کمال خودش در این شرایط برایش ممکن است. درست مثل یک آدم اجتماعی و سیاسی که برای خودش هدفی دارد ولی در هر شرایطی خودش را با محیط منطبق می‌کند. «منطبق می‌کند» به این معنا نیست که صد درصد به رنگ محیط درمی‌آید و هر جا که محیط رفت همان جا می‌رود، بلکه به این معناست که برای رسیدن به هدف خودش از شرایط موجود استفاده می‌کند، تا هر حدی که ممکن است از خود به محیط می‌دهد و از محیط می‌گیرد و همهٔ تلاشش این است که چگونه به سوی هدف خودش برود. در همان وقت به خود داروین هم گفتند که تو از اصل «انطباق با محیط» مانند یک اصل ماوراءالطبیعی سخن می‌گویی. یعنی او آنچنان برای این نیروی درونی حیاتی و این نیروی هدفدار در موجودات، اصالت قائل شد که گفتند تو از این اصل مانند یک اصل ماوراءالطبیعی سخن می‌گویی.

۲. آل‌عمران / ۱۹۰ و ۱۹۱.

درون اشیاء و به خصوص انسان مطالعه کنید و استعدادهای انسان را تحت نظر بگیرید، می‌بینید که اگر پایان هستیِ این موجود در همین جا باشد و با همین مردن تمام و نیست و نابود شود، این خلقت عبث و بیهوده است. همان طور که در مثال جنین عرض کردم جنین در رحم زندگی‌ای شبیه زندگی یک گیاه دارد و تجهیزاتی هم برای آن زندگی دارد، ولی در عین حال تجهیزات دیگری برای او ساخته می‌شود از چشم و گوش و دست و پا و ریه و... که وجود اینها در عالم رحم برای یک زندگی گیاهی ضروری نیست بلکه به درد هم نمی‌خورد. حال اگر نظام کلی خلقتِ جنین این باشد که پایان زندگی‌اش همان پایان رحم باشد، این تشکیلات عبث است؛ یعنی جای این سؤال هست که «دیگر این چشم و گوش و دست و ریه برای چه؟» همهٔ اینها تجلّیگاههای دیگری را نشان می‌دهند؛ نشان می‌دهند که اینها در ظرف دیگری غیر از این ظرف، تجلی واقعی خودشان را خواهند کرد و آنگاه چشم کار چشمی خواهد کرد و گوش کار گوشی و...

قرآن در واقع می‌خواهد بگوید که الآن در متن و بطن خلقت شما عالمِ بعد از مرگ وجود دارد؛ شما الآن یک وجود برزخی و وجود قیامتی را بالقوه در خود دارید و در همهٔ اشیاء این استعداد بازگشت به سوی خداوند وجود دارد، و اگر آن بازگشت نبود، اصلا این خلقت نبود (یا این خلقت به این شکل نبود و به شکل دیگری بود). کأنّه می‌خواهد بگوید این هستی‌ای که شما می‌بینید، قسمتی از هستی است و به قسمت دیگری از آن توجه ندارید؛ هستی که سراشیب می‌شود، خیال می‌کنید در این سراشیبی تمام می‌شود و اما اینکه این سراشیبی دومرتبه صعودی و بازگشتی دارد به سوی خدا و در کمون آن این بازگشت نهفته است، به این توجه ندارید.

حالا بگذریم از این مطلب که اینکه ما می‌گوییم «اگر عالم این جور نبود، جور دیگر خلق می‌شد» اصلا جور دیگر فرض ندارد و محال است؛ عالم هر جور که خلق می‌شد بالأخره باید به خدای خودش و به همان اصلی که از آن اصل آمده است بازگشت کند. ولی به هرحال به نظر می‌رسد اینکه قرآن می‌گوید: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ اَنَّكُمْ اِلَيْنا لاتُرْجَعونَ[1] «شما خیال کرده‌اید ما شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشت نمی‌کنید»، می‌خواهد ما را ارجاع دهد به هستی خودمان که اگر

۱. مؤمنون / ۱۱۵.

بنا بود شما باز نگردید به خدا، شما شما نبودید و شما شما آفریده نشده بودید؛ در کمون شما چنین استعداد و قوه‌ای هست.

من می‌توانم بگویم برای اولین بار است که دربارهٔ این آیات تأمل و تدبر می‌کنم و الآن هم به بیانات خودم از نظر مجموع این آیات جازم نیستم، تا ببینم چه در می‌آید.

قولی دیگر در بیان استدلال قرآن

بعضی دیگر می‌گویند مقصود قرآن از این بیانات این است: اگر پایان هستی نیستی باشد، خلقت عبث است. پایان هستی نیستی نیست و این نیستیها ـ که نیستیهای نسبی است ـ منتهی می‌شود به یک غایت (یا غایات) ثابت و دائم که قرآن از آن تعبیر می‌کند به «حق»، یعنی یک امر ثابت و دائم. می‌خواهد بگوید اگر این عالم و همچنین شما به سوی یک غایت دائم و ثابتی که برای همیشه باقی باشد نروید و پایان شما نیستی باشد، در این صورت خلقت عبث و باطل است، همان حرفی که امثال خیام می‌گویند:

چون نیست ز هر چه هست جز باد به دست
چون هست به هر چه هست نقصان و شکست
انگار که هر چه هست در عالم نیست
پندار که هر چه نیست در عالم هست

اگر بنا باشد که هستی به سوی نیستی برود، این عبث و لغو است. هستی باید به سوی هستی کاملتر برود، موت باید به سوی حیات بیشتر برود. پس در واقع قرآن می‌خواهد نفی نیستی را از غایت هستی کرده باشد که این طور فکر نکنید که هستیها به سوی نیستی می‌رود و شما این نیستیها را نیستی واقعی تصور نکنید، بلکه هیچ چیزی، نیست نمی‌شود و همه چیز باقی می‌ماند و هرچیزی در هر مرتبه‌ای که رشد و کمال پیدا می‌کند، آن کمالش واقعا از بین نمی‌رود و واقعا باقی است، بقائی که به هیچ وجه منتهی به فنا نمی‌شود.

من امروز عرایض مختصر و پراکنده‌ای داشتم که همین مقدار بود و بعد باید این را تکمیل کنیم.

□

ـ سؤال اول بنده[۱] راجع به روح بود که آقای مطهری از مجموع آیات قرآن استنباط می‌کنند که اعتقاد به وجود روح تقریبا برای یک مسلمان واجب و ضروری است تا بتواند معاد را بپذیرد یا استدلال کند. سؤالم این بود که اگر کوشش شما منتهی به نتیجه شد و اگر ثابت کردید که حتما باید حد فاصلی و عاملی موجودات زنده و جاندار را از عالم جمادات جدا کند، اگر روزی علم موفق شد که این پرده را بردارد و این عامل را کشف کند یا به بیان دیگر ثابت کند این عامل وجود ندارد، آن‌وقت تمام استدلالهای شما پایه‌اش زده می‌شود، کما اینکه زمینه‌اش هم الآن فراهم است و اخیرا شنیدم که حالت خیلی سادهٔ موجود زنده را ساخته‌اند. آیا این روحی را که شما بیان می‌کنید که جمادات را از جنبندگان جدا می‌کند، همان روح انسانی است یا اینکه روحی برای گیاهان قائل هستید و روحی برای انسان به طور علی‌حده؟ و آن آیه‌ای از قرآن که اشاره می‌کند «شما همان طور که می‌خوابید و بیدار می‌شوید، می‌میرید و زنده می‌شوید» اگر این را از لحاظ علمی بخواهیم توجیه کنیم، خواب یک پدیدهٔ کاملا جسمانی است. ممکن است کیفیت و ماهیت یک چیز را نتوانیم آن طور که باید تشریح کنیم ولی این امر دلالت بر عدم شناخت آن نمی‌کند. مثلا ما الآن برق را کما هو حقه نمی‌دانیم چیست اما تمام خواص برق را می‌دانیم و بر برق حکومت می‌کنیم و در اختیارمان است. یک آدم بیدار را به راحتی خواب می‌کنند، این چیز ساده‌ای است در طب. پس درست معلوم است که یک عمل جسمی، مادی و فیزیکی انجام می‌گیرد تا یک کسی خواب می‌شود. کسی را هم که بیهوش می‌کنند همین طور، و کسی که تازه از خواب بلند شده اگر از خون بدن کسی که خواب‌آلود است به او تزریق کنند می‌خوابد. پس این مسأله ضمن اینکه ممکن است ما نتوانیم به طور واضح بیان کنیم که چه اثری بر مغز می‌گذارد، یک عمل مادی است.

سوال دوم دربارهٔ تشبیهی است که بین جنین و این عالم می‌کنند و بعد این عالم را با عالم برزخ یا معاد قیاس می‌کنند، می‌گویند «همان طور که جنین دارای اعضایی است که در آن عالم به دردش نمی‌خورد و این دلالت

---

۱. [سؤال‌کننده، مهندس کتیرایی است.]

می‌کند بر اینکه هدف از خلقت چیز دیگری بوده، در این دنیا هم همین حالت هست». ما شبیه آن را در این دنیا و در بدن انسان چیزی نمی‌بینیم. خودتان مَثل می‌زنید که او اعضایی دارد که به دردش نمی‌خورد و بعد به کارش می‌آید، اما ما در این دنیا تمام اعضای بدنمان به کار می‌افتد و همهٔ آنها هم مصرف و فلسفه‌ای دارند و شاید از این هم استفاده‌هایی استدلالی برای وجود خدا و هدف و نقشه و طرح داشتن خلقت می‌کنیم. بنابراین، این تشبیه را چگونه کامل می‌کنید که می‌گویید از بررسی حالت ما می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که یک مقدار از اعضاء و جوارح ما یا یک مقدار از احتیاجات و نیازهای روحی‌مان، در آینده تأمین می‌شود.

اما مسألهٔ سومی که آقای مهندس بازرگان سؤال کردند و آقای مطهری جواب دادند و خود آقای مهندس هم در کتاب راه طی‌شده یک مقدار جوابش را داده‌اند، مسألهٔ تناسب بین مجازات و اعمال بود که آقای مطهری جوابی دادند که در کتاب **عدل الهی** به تفصیل بیان کرده‌اند. آن جواب هم به نظر بنده قانع‌کننده نیست. ایشان گفتند این مجازاتها یا برای عبرت دیگران است یا برای تشفّی افرادی که صدمه دیده‌اند و چون این هردو نمی‌تواند در دستگاه خلقت و خداوند معنی داشته باشد، پس هیچ‌کدام از اینها نیست و اصلا این قیاس که می‌گوییم مجازات در آخرت مثل مجازات در دنیا باید تناسبی با عمل داشته باشد، ناشی از اشتباهی است که می‌کنیم و الّا این مسأله به کلی مسألهٔ دیگری است و به تکوینیات ارتباط پیدا می‌کند. بعد مثلی زده بودند که وقتی ما به کسی می‌گوییم «به کنار دره نزدیک نشو، اگر نزدیک شوی می‌افتی و از بین می‌روی» این ممکن است خیره‌سری کند و برود و بعد سقوط کند، آنوقت به ما اعتراض کنند که این مجازات در مقابل این خیرگیِ مختصرْ نامعقول است، اقلا می‌خواست ۲ متر بیفتد، چرا ۷۰ متر می‌افتد تا سرش به کلی بشکند؟! به نظر من این مثل درست نیست. اینجا به این علت به نظر ما درست می‌آید که سازندهٔ دره با قانونگذاری که می‌گوید شما نزدیک دره نشو دو تا هستند. آن اولی طبیعت یا خدایی است که دره‌ای را خلق کرده و این یکی بشر یا پدر و مادری است که می‌گوید به این دره نزدیک نشو، و الّا اگر

هردوشان یکی بودند ایراد وارد بود؛ به او می‌گفتند به چه مناسبت اگر این فرد یک قدم جلو رفت باید نابود شود، می‌خواستید حداقل ارتفاع کمتری بگذارید؛ و به همین علت هم هست که امروز طرحهای ایمنی جواب اینها را می‌دهد. اما در این حالت که خالقِ هردو (قانون و مجازات) خداست، به چه مناسبت کسی که چند سالی احیانا در دنیا گناه می‌کند، باید تا ابد مجازات شود؟ حالا پاداش را می‌گوییم جود و بخشش خداست و قابل ایراد هم نیست، اما در مجازات، این ایراد را می‌توانیم بگیریم.

استاد: اما سؤال اول، اولا این را عرض کنیم که ما اتفاقا ـ برعکس تعبیر شما ـ مسألهٔ روح را پایه برای قیامت قرار ندادیم و هیچ وقت در تعبیرات ما این نبود که برای توجیه قیامت باید قائل به روح شویم، زیرا آن مرحله‌ای که قرآن از قیامت می‌گوید، این است که همین مرده‌ها زنده می‌شوند. حرف ما این است که قرآن یک مرحله‌ای قبل از قیامت و بعد از مردن (از مردن تا قیامت) قائل است که در این مرحله، حیاتی برای انسانها (چه انسانهای سعادتمند و چه انسانهای شقی) قائل است، با اینکه خود قرآن هیچ نمی‌خواهد بگوید این جسمها زنده هستند بلکه می‌گوید این جسمها در قیامت زنده می‌شوند؛ یعنی با اینکه این جسمها فعلا مرده هستند و به صورت ذرات پراکندهٔ چنین و چنان در می‌آیند، در عین حال قرآن می‌گوید در فاصلهٔ مردن تا قیامت، افراد زنده هستند. گفتیم که از مجموع تعبیرات زیادی که در قرآن است به دست می‌آید که قرآن برای انسان واقعیتی قائل است که می‌گوید ما آن واقعیت را موقع مردن می‌گیریم: اَللّهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها[1]، یَتَوَفّیٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ[2] و آیات دیگری که نمی‌خواهم تکرار کنم، و این مطلب را از باب مقدمه برای توجیه قیامت ذکر نکردیم؛ گفتیم به هیچ علم و فن و فلسفه‌ای هم کار نداریم، ما واقعا می‌خواهیم ببینیم نظر قرآن چیست. آیاتی که قرآن راجع به روح دارد تنها آیهٔ: قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی[3] نیست ـ که آن را هم بحث می‌کنیم ـ که بگویید آن مربوط به روح انسان نیست. قرآن آیات دیگری دارد که جز با فرض روح تصویر ندارد؛ یعنی تصریح است.

---

۱. زمر / ۴۲.
۲. سجده / ۱۱.
۳. اسراء / ۸۵.

بعد فرمودید اگر روزی علم آمد خلاف آن را ثابت کرد ما چه بگوییم؟ اولا ما اگر چیزی را از قرآن استنباط کنیم، بعد، از ترس اینکه مبادا روزی علم خلافش را بگوید نمی‌توانیم بگوییم امروز استنباط نمی‌کنیم. حداکثر این است که قرآن این طور گفته، علم هم خلاف آن را گفته است. شما باید به ما ایراد بگیرید که آیا از قرآن چنین چیزی استنباط می‌شود یا نمی‌شود. از ترس اینکه مبادا روزی علم خلافش را بگوید، ما بیاییم از حالا بگوییم قرآن این را نمی‌گوید؟! شما روی آیات قرآن بحث کنید که واقعا قرآن چنین چیزی می‌گوید یا نمی‌گوید. اگر ثابت شد قرآن می‌گوید، آنگاه می‌رویم دنبال آن مطلب، و اگر ثابت شد نمی‌گوید که هیچ. چون از نظر ما ثابت است که قرآن این مطلب را می‌گوید، می‌رویم دنبال آن حرف دیگر.

شما تمام نگرانی‌تان از این است که نکند روزی یک موجود زنده و بالخصوص انسان را بسازند! من نمی‌فهمم این نگرانی چه نگرانی‌ای است! اگر انسانها گیاه را ساختند، آنوقت مگر انسانها گیاه را خلق کرده‌اند؟! این عالم قانونی دارد که از آن تخلف نمی‌کند؛ یعنی اگر مجموع شرایط مادی برای پیدایش یک گیاه به وجود آید یا اگر مجموع شرایط برای اینکه یک کودک (نفس)[۱] متولد شود به وجود بیاید (به هر وسیله به وجود بیاید، عوامل طبیعت آن را به وجود آورند یا انسانها)، محال است که او به وجود نیاید. این را با مثالی ذکر کنم ـ در مثال بهتر می‌شود مطلب را گفت ـ و آن این است:

دو نفر با هم دربارهٔ تلویزیون مباحثه دارند. تلویزیونِ گیرنده‌ای را می‌بینند که عکسها و تصویرهایی را نشان می‌دهد. این دو نفر در یک چیز با هم اتفاق دارند و آن این است که این دستگاه تصویرهایی را منعکس می‌کند. یکی از این دو نفر می‌گوید این تصویرهای روی صفحه را همین دستگاه خودش ایجاد می‌کند و خاصیت همین دستگاه است که ایجاد می‌کند. دیگری معتقد است که یک دستگاه فرستندهٔ دیگری هست که امواجی را پخش می‌کند و هر وقت یک دستگاه گیرنده به این کیفیت ساخته شود، در هرجا که باشد، صورت آن را منعکس می‌کند. بعد آن کسی که مدعی است دستگاه فرستنده‌ای در کار نیست که تصویر از آنجا بیاید و این خودِ همین دستگاه است که این تصویر را می‌سازد، می‌گوید الآن با دلیل ثابت

---

۱. به قول کسانی که قائل به روح و نفس هستند.

می‌کنم، خودم در جلوی چشمت یک تلویزیون می‌سازم کـه تـصویر را مـنعکس می‌کند. [در جواب او باید گفت] این چه حرفی است؟! اگر شما هزار تلویزیون دیگر هم با دست خودتان بسازید، باز تازه می‌شود مثل همهٔ تلویزیونهای دیگر؛ وقتی مثل همهٔ تلویزیونهای دیگر شد، به جبر و ضرورتْ خاصیت آنها را پیدا مـی‌کند، یعنی آن دستگاه فرستنده‌ای که همیشه در حال فرستادن است و یک «آن» از کار خودش غافل نیست، طبعا [تصویر را در آن] منعکس می‌کند.

اگر ما به عالم ارواح قائل باشیم، معنایش این است که هرچه در ایـن دنـیا از شرایط پیدا شود ـ خواه به دست بشر پیدا شود، خواه به دست دیگری ـ [خارج از قانون خلقت نیست.] مگر الآن انسانها انسان نمی‌سازند؟! همین الآن هم انسـانها انسان می‌سازند، الآن هم موت و حیات به دست انسانهاست؛ یعنی یک زن و شوهر اگر دلشان بخواهد بچه به وجود بیاید به وجود می‌آید، و اگر دلشان نخواهد به وجود نمی‌آید. پس بگوییم اینها در کار خدا دخالت کرده‌اند؟! حرف کلیسا راجع به مسألهٔ جنین حرف بسیار غلطی است که می‌گویند اگر کسی بخواهد بچه متولد نشـود و جلوگیری کند، در کار خدا مداخله کرده است. همیشه مردم در کار خدا، به این معنا مداخله می‌کنند. آن کشاورزی هم که کشاورزی می‌کند، در کار خدا مداخله می‌کند. قرآن هم می‌گوید: اَفَرَاَیْتُمْ ما تَحْرُثونَ. ءَ اَنْتُمْ تَزْرَعونَهُ اَمْ نَحْنُ الزّارِعونَ[1]. در همان کار کشاورزی، قرآن چیزی را از او می‌داند و چیزی را که از او نـیست و از دسـتگاه خلقت است، از [خدا] می‌داند. کشاورز کار خودش را انجام می‌دهد، یعنی زمینه را مساعد می‌کند و این، عالَمِ خلقت است که آن را ایجاد می‌کند نه کشاورز.

یک چیز را من برای همیشه به شما قول می‌دهم و آن این است که برای هزارها سال دیگر هم بشر قادر نخواهد شد که به‌کلی خارج از قانون خلقتْ موجودی را ایجاد کند، مثلا انسانی ایجاد کند که هیچ ارتباطی با عالم خلقت نداشته باشد. علم انسان هرچه پیش می‌رود، در جهت شناخت قوانین خلقت پیش می‌رود و از همان قانونِ موجودِ خلقت استفاده می‌کند. کدام قانون را بشر در عالم خلق کرده است؟!

بلاتشبیه ـ البته جسارت نباشد ـ نمرود به ابراهیم علیه‌السلام گفت: خدای تو کیست؟

۱. واقعه / ۶۳ و ۶۴.

گفت: رَبِّیَ الَّذی یُحْیی وَ یُمیتُ. [نمرود] گفت: اَنـا اُحْیی وَ اُمیتُ[1] من هم احیاء و اماته می‌کنم. دستور داد دو نفر را از زندان آوردند، یکـی را سـربریدند و یکـی را آزاد کردند. این واضح است که مغلطه است، عین این مغلطهٔ جناب‌عالی راجع به خواب. شما چرا راجع به خواب می‌گویید؟! راجع به میراندن بگـویید. چـرا مـثال را روی خواب آوردید؟! اولا این جمله که فرمودید «همان طور که می‌میرید زنده می‌شوید» آیهٔ قرآن نیست، بلکه حدیث است. ثانیا اینکه فرمودید «خواب (تلقین مغناطیسی) چون در اختیار انسانهاست جنبهٔ مادی دارد»، این جنبهٔ مادی و غیرمادی که شما یک دیوار عظیمی در اینجا قائل شده‌اید، از کجاست؟! شما چرا اصلا مثال به خواب زدید؟! دربارهٔ خود مردن صحبت کنید، بگویید اگر مردن یک جنبهٔ ماوراءالطبیعی باشد، پس باید هیچ کس نتواند کسی را بکشد، چون قرآن می‌گوید خدا قبض روح می‌کند یا ملک‌الموت می‌آید قبض روح می‌کند. خدا می‌گوید: اَللّهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها، اگر خدا قبض روح می‌کند، پس هیچ کس نباید بتواند کس دیگری را بمیراند. نه، اینها با هم منافات ندارد. آن کاری که بنده می‌کند غیر از کاری است کـه خـدا می‌کند؛ بنده شرایط بقای حیات را در اینجا از بین می‌برد. از نظر قرآن این به معنی فانی شدن و تمام شدن نیست. وقتی که این شرایط معدوم شد، یک چیزی هست که قبض می‌شود و از اینجا برده می‌شود، یک چیزی هست که دیگر [در اینجا] امکان بقا ندارد و چون امکان بقا ندارد گرفته و برده می‌شود. پس اینها با همدیگر به هیچ وجه منافات ندارد.

من ده پانزده سال پیش (همان وقت که صحبتِ این بود که آن دانشمند ایتالیایی جنین را در خارج رحم پرورش می‌دهد و روزنـامه‌ها سـر و صـدای زیـادی راه انداخته بودند و روی همین [جهت] پاپ هم [این کار را] تحریم کرده بود که این دخالت در کار خداست و چنین و چنان) مقاله‌ای نوشتم تـحت عـنوان «قـرآن و مسأله‌ای از حیات» و همین مسأله را آنجا طرح کردم.

بنابراین مسألهٔ روح هیچ وقت با این حرفها باطل نمی‌شود که مثلا اگر روزی بشر قادر شد انسان بسازد (و فرض کنیم واقعا از نطفه هم نسازد، سلولی مثل سلول مرد را از مادهٔ دیگری بسازند و در خارج رحم پرورش دهند و یک انسان تمام بسازند)

---

۱. بقره / ۲۵۸.

در این صورت روح باطل است؛ خیر، این به این مسأله ارتباطی ندارد.

در مسألهٔ روح در واقع همین مسأله مطرح است که آیا انسان همهٔ ابعاد وجودش همین ابعاد محسوس است یا یک بعد وجودی دیگری هم دارد که آن بعد وجودی در وقتی که شرایط آن به وجود آمد به وجود می‌آید، همان طور که اگر شرایطی به وجود آید ابعاد وجودی محسوسش به وجود می‌آید. در این جهت هیچ فرقی بین همان مثال تلویزیون و ما وجود ندارد. پس شما نگران نباشید؛ اگر روزی هم هزارتا انسان بسازند، با مسألهٔ روح هیچ ارتباط ندارد. حالا اگر ما با قطع نظر از قرآن وارد خود مسألهٔ روح بشویم مسألهٔ دیگری است، ما فعلا روی قرآن بحث می‌کنیم. شما فعلا باید روی قرآن بحث کنید، و اگر رفقا مصلحت می‌دانند که روی خود مسألهٔ روح هم به طور کلی بحثی کنیم من هم بی‌میل نیستم، بالاخره مسأله‌ای است که ما روی آن غرض خاصی نداریم.

در کتاب ذرهٔ بی‌انتها گو اینکه از نظر خود آقای مهندس بازرگان بحثشان ادامهٔ بحثهای راه طی‌شده است، ولی از نظر ما به‌کلی غیر از آن بحثهاست و بحث بسیار صحیحی است. از نظر ما این بحث، صد درصد بحث صحیحی است و رد نظریه‌ای است که ایشان در راه طی‌شده داده‌اند و ما بعد روی این قضیه بحث خواهیم کرد و مطلبِ درست همان است. اینکه ایشان در آنجا این همه روی کلمهٔ «امر» در قرآن تکیه کرده‌اند، اگر غیر از آقای مهندس بازرگان می‌بود می‌گفتیم حتما حرفهای دیگران را که در چندین صدسال پیش گفته‌اند، از کتابهایشان برداشته‌اند و در کتاب خودشان نقل کرده‌اند، ولی چون می‌دانیم که [استنباط] ایشان با مراجعه به کتابهای دیگر نبوده، از نظر من واقعا قابل تحسین بود که چیزی را که دیگران بعد از سالها دقت و مطالعه از قرآن استنباط کرده‌اند، عین همان استنباط را ایشان کرده‌اند، البته با یک اختلافات جزئی که عرض می‌کنم.

ایشان می‌گویند «قبلا عالم را با دو عنصر توجیه می‌کردند، ولی با دو عنصر نمی‌شود جهان را توجیه کرد و عنصر دیگری لازم است». اینجا یک تصحیح مختصر باید کرد که آن چیزی را که خودشان «امر» یا «روح» می‌نامند، به صورت یک عنصر در عرض این دو عنصر نمی‌شود تصویر کرد به این صورت که این سه چیز با یکدیگر ترکیب می‌شوند و از مجموعِ مرکّبْ یک شیء درست می‌شود؛ بلکه این سومی چیزی است که بهترین تعبیر از تعبیرات امروزی برای آن تعبیر «بُعد»

است. فرق است بین اینکه بگوییم روح بُعد دیگری است از انسان و اینکه بگوییم عنصر دیگری است از عناصر، و انسان از مجموع عناصر ترکیب شده است. ابعادْ جهات مختلف یک شخصیتند و با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند، ولی عناصر را معمولا در جایی می‌گوییم که اینها یک واقعیت جدایی از همدیگر دارند و بعد با همدیگر ترکیب می‌شوند و مرکّب به وجود می‌آورند. ابعادْ شخصیت جدا از هم ندارنـد و این‌گونه نیست که قبلا شخصیت جدایی داشته‌اند و هر بُعد قبلا وجود داشته و بَعد با همدیگر ترکیب شده و به هم ضمیمه شده‌اند و یک مرکّب به وجود آورده‌اند، مثل ابعاد سه گانهٔ جسم. به هرحال خواستم این نگرانی را جناب‌عالی نداشته باشید.

در مورد مطلب دیگری که در مسألهٔ لغو و عبث بودن خلقت فرمودید، من بـه اعتراض کردن شما حق می‌دهم ولی به اعتراض شما نه؛ یعنی شـما حـق داشـتید اعتراض کنید چون بیان من ناقص بود و تعمد هم داشتم ناقص بگذارم، ولی اعتراض شما درست نیست. من نگفتم قرآن می‌خواهد بگوید در این خلقتِ جسمانی شما چیزی هست که به درد نمی‌خورد، مسألهٔ جنین یک تشبیه بود که من مطرح کردم. حرف من و خیلی از اشخاصی که این آیات را توجیه کرده‌اند این است[1] که قرآن می‌گوید عنصرِ بقای بعد از مرگ، الآن در شما وجود دارد، یعنی عالم برزخ بعد از این خلق نمی‌شود بلکه شما الآن اینجا یک وجود مثالی برزخی دارید که الآن همراه شما هست. حکمت چشم و گوش شما همان است که شما الآن می‌بینید و می‌شنوید، ولی شما الآن خصوصیات دیگری دارید که آنها در این وجود جسمانی شما نظیر اعضا و جوارح جسمانی شماست در عالم رحم و سنخ آنها اساسا از سنخ این عالم نیست، بلکه از سنخ عالم برزخ است. اینکه من این مطلب را کامل توضیح ندادم، به این دلیل بود که تا ما مسألهٔ روح را بحث نکنیم، گفتنش اینجا زائد است چون این مطلب مبنی بر مسألهٔ روح است. ما خواستیم بگوییم اصلا عنصر قیامت (یعنی آنچه از ما در برزخ باقی می‌ماند و آنچه در قیامت شخصیت ما را تشکیل می‌دهد) الآن وجود دارد و اگر این که با ما هست اینجا معدوم شود نظیر این است که نهایت سیر جنین پایان رحم باشد. اگر مسألهٔ روح ثابت شود این بیان من درست است و اگر ثابت نشود غلط است. پس اعتراض کردن شما صحیح بود نه نفس حرف شـما، و

۱. البته من در اینکه این مطلب حتما از قرآن استفاده می‌شود تردید دارم.

چون من عمدا بیان را ناقص گذاشتم حق داشتید اعتراض کنید، ولی [بیان من] بر اساسی است که باید بعد روی آن بحث کنیم.

ایراد سوم شما مسألهٔ مجازاتها بود. اینجا باز من خیال می‌کنم که شما هنوز گیر مفهوم کلمهٔ مجازات هستید؛ یعنی باز مسألهٔ کیفر به همان مفهوم تأدیب کردن و تنبیه کردن و تشفّی پیدا کردن یا تهدید کردن و اسباب عبرت دیگران را فراهم کردن، در ذهن شماست. عرض کردیم که [مفهوم مجازات اخروی] این نیست؛ البته لفظ «مجازات» در مجازاتهای تکوینی و مجازاتهای اجتماعی یکی است ولی ماهیت اینها دوتاست. برای مجازاتهای تکوینی مثالی ذکر کردم و مثال دیگری هم آقای دکتر ذکر کردند که من از زبان ایشان می‌گویم: اگر کسی در اثر یک هرزگی دچار بیماریهای سفلیس و نظیر آن شود و بعد تا آخر عمر دامنگیرش شود و احیانا در نسلش هم تا چند نسل ادامه پیدا کند، ما به این می‌گوییم مجازات. عرض کردیم در این طور موارد جای این حرف نیست که کسی بگوید تناسب وجود ندارد، چون آن را برای این وضع نکرده‌اند که شما بگویید حالا که برای این وضع کرده‌اند می‌خواستند کمترش را وضع کنند، بلکه آن [مجازات] نتیجهٔ قهری و جبری این [عمل] است؛ یعنی این راهی است که نهایتش آن است. شما نمی‌توانید به خدا اعتراض کنید که این راهی که من از این طرف در پیش می‌گیرم و آخرش منتهی می‌شود به افغانستان (مثلا)، تو کاری بکن که من از این راه بروم ولی به افغانستان نرسم؛ این محال است. شما می‌توانید مثلا بگویید که ای کاش من نبودم، عالمی نبود، اما نمی‌توانید بگویید ای کاش من بودم، عالم هم می‌بود، راه هم می‌بود و من هم از این طرف می‌رفتم ولی به افغانستان نمی‌رسیدم؛ چنین چیزی محال است. من می‌خواهم امسال بروم مکه، ولی به قول سعدی به طرف ترکستان راه می‌افتم. حال چه عیبی داشت خدا چنین درست می‌کرد که من به طرف ترکستان می‌رفتم ولی به کعبه می‌رسیدم؟! این محال است. شما می‌توانید بگویید ای کاش عالمی نمی‌بود، من نمی‌بودم، راهی نمی‌بود، کعبه‌ای نمی‌بود، ترکستانی نمی‌بود، نه اینکه اینها همه همین طوری که هستند باشند و من هم از این راه بروم ولی به آنجا نرسم. از آن راه رفتن نهایتش این است و محال است غیر از این باشد؛ این توهّمِ ماست که از اینجا برویم و به آن نتیجه نرسیم.

این راهها چون خیلی واضح است، شما هیچ وقت عوامترین عوام را پیدا

نمی‌کنید که دعا کند خدایا من از اینجا می‌روم به طرف شمال ولی [تو کاری کن که] به مازندران نرسم؛ ولی راههای دیگر چون جنبهٔ راه بودنش بر مردم مخفی است، توقع می‌کنند که از این راه بروند ولی به نتیجه و نهایتش نرسند. پس مسأله این نیست که چیزی را وضع کرده باشند.

آنوقت وظیفهٔ یک نفر عالم یا هادی و پیغمبر این است که اعلام می‌کند از این راه نرو که طبعا و قهرا به آن نتیجه می‌رسی. و خدای ارحم الرّاحمین با اینکه ارحم الرّاحمین است و رحمتش هم غیرمتناهی است، معذلک تبدیل نمی‌کند، چون محال است؛ یعنی یک تصور غلط است و نمی‌تواند واقعیت باشد.

در مورد مجازاتهای اخروی شما گفتید همه چیز دست خداست. البته که همه چیز دست خداست اما آیا «همه چیز دست خداست» یعنی خداوند محالی را ممکن و ممکنی را محال می‌کند؟ محال، بالذات محال است. در مسألهٔ مجازاتها ـ آن طوری که ما در کتاب عدل الهی گفته‌ایم و در اینجا هم بیان کردیم ـ اگر ما باشیم و قرآن، قرآن می‌گوید این خودِ عمل شماست نه چیز دیگر. شما می‌توانید از خدا این توقع را داشته باشید که من نباشم تا این عمل را ایجاد کنم و اساسا عمل ایجاد نشود، نه اینکه عمل ایجاد شود ولی خودش خودش نباشد. قرآن می‌گوید آن عقرب گزندهٔ جرّارهٔ قیامت که چنین تو را می‌گزد، همان گزیدنی است که تو در دنیا در فلان ساعت مرتکب شدی؛ چون هیچ چیزی معدوم نمی‌شود؛ هر چیزی که موجود شد یک وجهه‌اش معدوم می‌شود و وجههٔ دیگرش باقی است؛ وجود این جهانی‌اش معدوم می‌شود، ولی وجود آن جهانی‌اش باقی است؛ تو خیال می‌کنی معدوم شد، ولی واقعا باقی است. در مورد فرزند، مگر می‌شود کاری کرد که فرزندِ کسی فرزند او نباشد؟! مثلا فرزندی از زنا از کسی متولد شود، بعد بگوییم کاری کنیم که این فرزندْ فرزند او نباشد؛ نه، وقتی فرزند او شد، دیگر فرزند اوست؛ فرزندِ او، فرزندِ اوست. شما دربارهٔ آن مثال فرمودید «در آنجا خالق دره کسی است و واضع قانون کس دیگر و نمی‌شود به واضع قانون اعتراض کرد، ولی در اینجا می‌شود». نه، اینجا هم نمی‌شود؛ اینجا همان خالق اینها که سررشتهٔ کار در دست اوست و خالق قانون و نظام عالم هم هست، ما را راهنمایی و هدایت کرده و گفته این عمل را مرتکب نشو که این عمل تو این است و غیر از عمل تو چیز دیگری نیست.

قرآن در عین اینکه در بعضی موارد تعبیر به جزا و مجازات می‌کند ـ که مسلّم در

این جهت رعایت فهم مردم را کرده چون از نظر اثر تربیتی نظیر مجازاتهای قراردادی است ـ در سورهٔ زلزال می‌گوید: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ. وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ[۱] هرکسی کوچکترین عمل خیری کند او را می‌بیند و کوچکترین عمل شری کند او را می‌بیند. ما از باب اینکه به عقلمان نمی‌رسد که «او را می‌بیند» یعنی چه (چون می‌گوییم من عمل خیری کردم که معدوم شد و رفت، یعنی چه او را می‌بینم؟!) می‌گوییم یک چیز دیگری را می‌بیند که جزای آن است، یعنی جزای آن را می‌بیند. در جای دیگر می‌گوید: وَ وَجَدوا ما عَمِلوا حاضِراً[۲] هرچه کردند، آنجا حاضر می‌بینند. یا: یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ اَمَداً بَعیداً[۳] روزی که هرکسی عمل خیر خودش را ـ خودِ عمل را ـ حاضر شده می‌بیند و عمل بد خودش را همچنین حاضر شده می‌بیند. در این زمینه آیات زیادی در قرآن داریم.

اگر نخواهیم تعبیر ما قَدَّمَتْ یَداهُ[۴] را توجیه و تأویل کنیم و نخواهیم در قرآن تصرف کنیم، قرآن آنچه را که در آن عالم از خیر و شر به ما می‌رسد ما قَدَّمَتْ یَداهُ می‌داند، یعنی چیزی که انسان به دست خودْ آن را پیش فرستاده است. در آیهٔ «یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ»[۵] هم تعبیر به «پیش فرستاده» می‌کند.

پس بر این مبنا ایرادی وارد نیست؛ بله بر مبنای کسانی که مجازات اخروی را از نوع مجازات دنیوی (یعنی یک امر جدای از عمل و فقط از توابع قوانین دنیا) می‌دانند ایراد وارد است، به این صورت که اگر خدا قانونی وضع نکرده بود اصلا نه بهشتی بود و نه جهنم و عذابی، ولی چون خدا قانون وضع کرده، برای اینکه این قانونش بی‌مجازات باقی نماند (در دنیا که مجازات نکرده) مجازاتِ آنجا را وضع کرده است. اگر از نوع کارهای بشری بود، جای این حرفها بود که حالا که خدا می‌خواهد یک مجازاتی در ازاء عمل ما وضع کند پس باید متناسب باشد و تازه این اشکال پیش می‌آمد که در این صورت فایده‌اش چیست؟ خدا می‌خواهد تشفّی پیدا

۱. زلزال / ۷ و ۸.
۲. کهف / ۴۹.
۳. آل‌عمران / ۳۰.
۴. نبأ / ۴۰.
۵. حشر / ۱۸.

کند یا می‌خواهد اسباب عبرت دیگران را فراهم کند یا می‌خواهد ما را تأدیب کند؟ آنجا که هیچ‌کدام از اینها موضوع ندارد.

مهندس بازرگان: ما از یک طرف قیامت را و اینکه در آنجا عین مکتسبات و عین نتیجه عمل به انسان می‌رسد، قبول داریم (همان طور که فرمودید کسی که یک هرزگی پنج دقیقه‌ای می‌کند یک عمر گرفتار است) اما ایراد این است که قرآن دربارهٔ کارهای خوب می‌گوید: **مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها** و دربارهٔ کارهای بد می‌گوید: **فَلا یُجْزیٰ اِلّا مِثْلَها**، در حالی که می‌بینیم در کارهای بد، بی‌نهایت مثل آن جزا داده می‌شود.

استاد: من خیال می‌کنم جواب این سؤال داده شد، چون «مثل» در این آیه متوجه کمّیت نیست، بلکه ما بالاتر می‌گوییم که «فَلا یُجْزیٰ اِلّا عَیْنَها»، چون عین هر چیزی قهرا «مثل» هم دربارهٔاش صادق است؛ یعنی کسی که کار بد می‌کند خدا زائد بر آنچه کرده است او را مجازات نمی‌کند، چون مجازاتش عین عملش است و چیز دیگری نیست. وقتی ما می‌گوییم آتش قیامت همانی است که خودش افروخته، همین عمل و نفس عمل است که در آنجا تجسم پیدا می‌کند، پس چیز زائدی نیست و جزا با عملْ دوتا نیست که بگوییم این بیشتر از آن است، خودش است و خودش هیچ وقت از خودش بیشتر نیست؛ منتها چون وجود اینجای عمل را می‌بینند که محدود است، می‌گوید پس این چیز دیگری است، [چون] این محدود است و آن نامحدود. نه، او خودِ شیء نامحدود را الآن خلق کرده است؛ آدمی که کار بد می‌کند، الآن خودش برای خودش و به دست خودش یک عذاب نامحدود خلق کرده است. البته معنی نامحدود، خلود در جهنم نیست و خالد به معنای [حقیقی] خیلی کم خواهند بود، ولی شک ندارد که [زمان آن] خیلی زیادتر از [زمانهای محدود] است، لابِثینَ فیها اَحْقاباً[1] است. این عملی که این شخص انجام می‌دهد، در قیامت به او می‌گویند ما چیز دیگری به تو نمی‌دهیم، ما عمل خودت را به خودت می‌دهیم و چیزی اضافه به تو نداده‌ایم. پس لا یُجْزیٰ اِلّا مِثْلَها چیز اضافه نیست. ولی در مسألهٔ بهشت، چون

۱. نبأ / ۲۳.

عمل خوب در جهت نظام عالم است (برعکسِ عمل بد که برخلاف جهت نظام عالم است) طبعا می‌تواند بارور باشد، یعنی می‌تواند زمینه باشد برای ایـنکه از طـرف خداوند فیض بیشتری هم به آن افاضه شود.

وقتی قرآن مسألهٔ عینیت را می‌گوید، یعنی ما عمل خودت را به تو مـی‌دهیم و زائد بر عمل تو را به تو نداده‌ایم. اگر چیز دیگری از پیش خودمان به تو بدهیم تو می‌توانی بگویی من این کار را کردم، چرا بیشتر [تحویل می‌گیرم؟!] ما مـی‌گوییم خود عملت را به تو تحویل می‌دهیم، این دیگر زیادتر از خودش نیست، هیچ چیزی خودش از خودش زیادتر نیست.

اگر ما مجازات اخروی را از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنـیا بـدانـیم، اشکال وارد است؛ یعنی در قراردادهای دنیا باید تناسبی باشد. اما اگر آنچه قرآن می‌گوید، خبر دادن از نظام عالم باشد، در خبر دادن از نظام عالم، دیگر این حسابها نیست. همان طور که در مجازات مشروبخوار و در مجازات بچهٔ خیره‌سری که لب حوض می‌رود، فرض تناسب به آن معنا غلط است، در مجازات اخروی هم در نظر گرفتن این جور تناسبها غلط است. قرآن خبر می‌دهد که این عملِ بد الی‌الابد با تو باقی می‌ماند. البته همیشه سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ و همیشه جانب خیر در عالم می‌چربد. انسان وقتی کار خوب بکند، بیش از مقداری که کرده است بَر و ثمر می‌دهد: فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها، ولی کار بد چون برخلاف نظام عالم است این‌گونه نیست.

به هرحال چه کار خوب چه کار بد، آنچه باقی می‌ماند نفس عمل است، و خدا و پیامبران هم اِخبارکننده از واقعیتی در نظام عالم هستند. عدل الهی هم ایجاب می‌کند که هر موجودی به آنچه که استحقاق آن را دارد برسد؛ یعنی هرچه امکان وجـود دارد، در عالم وجود پیدا می‌کند؛ اگر موجودی استحقاق یک نحو وجودی را دارد، هرگز جلوی وجودش گرفته نمی‌شود [با این توجیه] که بعد او آزار می‌بیند؛ خوب، آزار ببیند! این حسابهایی که ما روی عاطفه می‌کنیم که چون ما دلمان می‌سوزد به حال آدمی که او را عذاب کنیم پس خدا هم دلش بسوزد، خدا دل ندارد که بسوزد! مسائل دلسوزی و عاطفی که ابزارهای ما برای این زندگی دنـیاست، در سـاحت ربوبی دخالتی ندارد. او رحیم و رئوف است و رحمت وجودش به هر موجودی به اندازهٔ استعداد وجودش می‌رسد، اما اینکه دلش به آن معنا بسوزد و متأثر شود این طور نیست؛ اینها مال بشر است. اگر چنین تأثری در او باشد، دیگر خدا نیست و

تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گرفته است؛ او تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نمی‌گیرد.

ـ چرا خدا عمل بد را به عدلش جواب می‌دهد ولی عمل خوب را به فضلش.

استاد: همان مسألهٔ عَشْرُ اَمْثالِها و فضل می‌شود. عرض کردم «مِثْل» به کمک آیات دیگر یعنی «خودش»؛ «مثل آن» یعنی بیشتر از خودش نیست. قهرا اگر ما آن آیات را گرفتیم که می‌گوید نفس عمل هست، «مِثْلَها» در اینجا یعنی بیش از خودش نیست، خودش است نه بیش از خودش. ولی در کارهای خیر، خودش در حالی است که به فضل الهی بار هم داده؛ و الّا باید همان حرف متکلمین را بگوییم که عملش اینجا می‌ماند، بعد یک مجازاتی و یک چوبی هم می‌زنند، [در حالی‌که] صحبت چوب زدن نیست.

ـ راجع به اینکه مدت ۵۰ ـ ۶۰ سال کار خوب یا بد می‌کنیم، چرا باید تا ابد نتیجه داشته باشد، در جایی این طور جواب داده شده بود که خداوند می‌داند فرد صالح اگر تا ابد زنده باشد کارهای صلاح و خوب خواهد کرد و اگر فرد فاسق تا ابد زنده باشد فسق و فجور خواهد کرد و تقریبا به عنوان شاهد می‌توان آن آیه‌ای را آورد که: قالَ رَبِّ ارْجِعونِ. لَعَلّی اَعْمَلُ صالِحاً، به آنها گفته می‌شود: کَلّا اِنَّها کَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها[1] یعنی دروغ می‌گوید، او اگر برگردد همان کارها را ادامه خواهد داد. بعد روی این ملاک، یکی از ائمه توجیه کرده بودند که ابدی بودنِ نتیجهٔ کار خوب برای آن فرد صالح و ابدی بودن عذاب برای آن فرد فاسق، خلاف عدل نیست.

استاد: حسابْ این نیست که خدا می‌دانست که او همیشه بد می‌کند. آن چیزی که در روایت آمده این نیست، بلکه آنجا حساب نیت و قصد است؛ یعنی آن کسی که در نیت و قصدش این است که اگر عمر ابد هم پیدا کند بدی کند، او عذابش این طور

۱. مؤمنون / ۹۹ و ۱۰۰.

است، برای اینکه اصلا کأنّه قصد و فکر و روحش نقش ابدیت خورده که برای ابد این‌چنین باشد و به همین دلیل آنچه که برای ابد می‌خواهد، برای ابد به آن رسیده؛ او برای ابد گناه را پسندیده و برای ابد هم با گناه خودش محشور خواهد بود. و کسی که برای ابد خیر را پسندیده، برای ابد هم با خیر محشور خواهد بود.

یک نکته اضافه کنم و آن این است که خلود جهنم حتی راجع به قتل نفس که در نص قرآن آمده، [به معنای ابدیت نیست،] چون ما در قرآن راجع به غفران هم آیه داریم؛ یعنی یک اصلی داریم به نام اصل مغفرت که اگر به خدا نسبت دهیم مغفرت است و اگر به وساطت انبیاء نسبت دهیم شفاعت است؛ شفاعت انبیاء همان مغفرت الهی است و چیز دیگری نیست. خود جناب‌عالی[1] در کتاب **مطهّرات در اسلام** بیانی کرده بودید که در عالمْ اصلِ شستشو هست. همان طور که در این دنیا اصــل بــر طهارت و سلامت است، اصل خلقت هم بر سلامت است. اگر بچه‌ای ناسالم به دنیا بیاید، این [ناشی از] یک عامل خارجی است، قانون اصلی سلامت است. آقایان پزشکان اگر ببینند بچه‌ای سالم به دنیا آمده، دنبال این نمی‌روند که ببینند چه عاملی از خارج سبب شده سالم به دنیا بیاید، ولی اگر دیدند او فلج به دنیا آمد، می‌گویند ببینیم چه عاملی از خارج دخالت کرده است. اصل، رحمت و مغفرت است و عذاب و گناه برخلاف مسیر اصلی است.

از آیات قرآن استفاده می‌شود که بالاخره عده‌ای برای همیشه [در جهنم] باقی می‌مانند، اما اینکه آن عده چقدرند، ما نمی‌توانیم بگوییم. اینکه اکثریت مردم بــه جهنم می‌روند، گویا از آیات می‌شود استنباط کرد کــه چــنین چــیزی هست ولی اکثریتِ این اکثریت مغفرت الهی شامل حالشان می‌شود؛ یعنی تا حدی که در وجود کسی کوچکترین مایه‌ای باشد برای اینکه مغفرت شــامل حــالش شــود، [شــامل خواهد شد.] مثل اینکه برای بعضی جهنم حکم تصفیه خــانه را دارد کــه در آنــجا تصفیه می‌شوند و آن مادهٔ اصلیِ رحمت که در آنها هست بالاخره آنــها را بــیرون می‌آورد. لذا قرآن در اینجا می‌فرماید: **لابِثِينَ فيها اَحْقاباً**؛ همان که در جــای دیگــر «خالدین» می‌گوید، [در اینجا] «اَحْقاب» می‌گوید. «احقاب» ظاهرا جمع «حَقْب» است که مدت خیلی زیاد را می‌گویند و بالاخره محدود است. عده‌ای **لابِثِينَ فـيها**

۱. [منظور مهندس بازرگان است.]

اَحْقاباً هستند. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم هرکسی که قتل نفس کرده، به هر شرارتی هم باشد، خالد به آن معنای ابدیت است و مشمول مغفرت نمی‌شود؛ بله جزایش فی حد ذاته خلود است لَوْ لا مَغْفِرَةٌ وَ لَوْ لا شَفاعَةٌ، و به قول بعضی از آقایان: وَ اِنَّ لِاَهْلِ الْخَیْرِ غَلَبَةً عَظیمَةً.

اینکه در قرآن مردم را سه دسته کرده: مقرّبین، اصحاب الیمین، اصحاب الشمال، بعضی از علما معتقدند ـ در عدل الهی ذکر کرده‌ام ـ که مقرّبین حد اعلیٰ‌ها هستند و اصحاب الشمال پایین پایین‌ها هستند که اهل جهنمند، و اصحاب الیمین متوسطین هستند. می‌گویند غلبه با متوسطین است که قرآن به آنها بشارت رحمت داده. بوعلی سینا حرف خیلی خوبی می‌زند، می‌گوید: همان طور که زیبای زیبا در اقلیت است و زشتِ زشت هم در اقلیت است و اکثریت متوسطین هستند، و همان طور که سالمِ سالم (کسی که از نظر پزشکی یک ذره انحراف در مزاجش نباشد) خیلی در اقلیت است و مریضِ مریض هم که اصلا فلج و افتاده باشد در اقلیت است و اکثرْ متوسطین هستند که هم سالمند و هم کمی بیماری در آنها هست، در امور روحی و معنوی هم نظام عالم بر همین اساس است؛ آنهایی که اهل سعادت کامل هستند (به تعبیر قرآن: مقربین) اقلیتی هستند، و آنهایی هم که دیگر هیچ وقت رحمت الهی شامل حالشان نخواهد شد اقلیتی هستند، و اکثریتْ آنهایی هستند که هم گناهی کرده‌اند [و هم کار خوب انجام داده‌اند.]

۱ روح

در بحث معاد آنچنان که ما از قرآن استنباط کردیم و بلکه صراحت آیات بود، قرآن در فاصلهٔ میان مرگ و قیامت یک حیات شخصی برای انسانها قائل است (به عبارت دیگر برای روح انسان قبل از قیامتْ بقا قائل است) و این مطلبْ ما را به بحث در مسألهٔ روح کشید و آن طور که عرض کردیم خیال نمی‌کنم در اینکه قرآن قائل به روح است، بشود تردید کرد. این مطلب باید برای ما مشخص شود که قطع نظر از دلایل علمی یا فلسفی بر نفی یا اثبات روح، در متون اسلامی که در رأس همهٔ آنها قرآن است، راجع به این مسأله چگونه اظهارنظر شده است. وقتی نظر اسلام کاملا مشخص شد، آنوقت می‌رویم سراغ نظریات علمی در نفی یا اثبات روح.

دربارهٔ آیات قرآن یک سلسله آیات همانها بود که قبلا خواندیم و یک بحث خاصی هم راجع به آیهٔ وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی[1] بعد عرض می‌کنیم، ولی قبلا اشاره‌ای به این مطلب می‌کنیم که در غیر قرآن، در سایر مدارک و مستندات مذهبی ما، یعنی در اخبار و احادیث و نهج‌البلاغه و دعوات مثل صحیفهٔ سجادیه، دربارهٔ روح به همین عنوان که خودش حقیقتی است و با مردن انسان از بدن

۱. اسراء / ۸۵.

جدا می‌شود و باقی است، آنقدر هست که من خیال نمی‌کنم بشود تردید کرد. یک وقت هست که ده حدیث یا پنجاه حدیث در یک شرایط خاصی است، ممکن است انسان بگوید این تحت تأثیر افکار دیگران پیدا شده، ولی این [احادیث] به اصطلاح از حد متواتر گذشته است. من حالا چند جمله‌ای که در نهج‌البلاغه آمده و می‌شود به آنها استناد کرد عرض می‌کنم (بدون اینکه ادعا کنم همهٔ آنچه را که در نهج‌البلاغه ممکن است به آن استشهاد کرد پیدا کرده‌ام) برای اینکه می‌خواهیم اولْ نظر اولیای اسلام را در این جهت بدانیم.

روح در نهج‌البلاغه

۱. خطبة الغرّاء

چند خطبهٔ مفصل در نهج‌البلاغه داریم که یکی از آنها به نام «خطبة الغرّاء» معروف است. در این خطبه مثل سایر خطبه‌های مفصل موضوعات مختلفی هست و از آن جمله در مواعظ، حضرت مسألهٔ مرگ و وضع شخصِ در حال احتضار را یادآوری می‌کند، آن وقتی که در حال جان دادن است و اقاربش اطرافش را گرفته‌اند و مأیوسند و گریه می‌کنند و او قسمتی از حواسش تعطیل شده و قسمتی از حواسش کار می‌کند. تعبیر حضرت این است: فَهَلْ دَفَعَتِ الْاَقارِبُ اَوْ نَفَعَتِ النَّواحِبُ وَ قَدْ غودِرَ فی مَحَلَّةِ الْاَمْواتِ رَهیناً آیا نزدیکان می‌توانند از او دفاع کنند یا این نوحه‌گری‌ها سودی به حال او می‌بخشد پس از آنکه او در محلهٔ اموات (قبرستان) گرو واقع شد. وَ فی ضیقِ الْمَضْجَعِ وَحیداً و در تنگنای گور تنها ماند. قَدْ هَتَکَتِ الْهَوامُّ جِلْدَتَهُ حشرات زمین پوستش را پاره‌پاره کردند. وَ اَبْلَتِ النَّواهِکُ جِدَّتَهُ وَ عَفَتِ الْعَواصِفُ آثارَهُ هلاک‌کنندگان، کارهای جدّی او را از بین بردند و بادهای تند آثار و ساختمانهای او را از بین بردند. وَ مَحَا الْحَدَثانُ مَعالِمَهُ نشانه‌هایی که در دنیا از خودش باقی گذاشته بود، حوادث روزگار همه را محو کرد. وَ صارَتِ الْاَجْسادُ شَحِبَةً بَعْدَ بَضَّتِها بدنها پس از آن طراوت، پوسیده و خاک شده گردید. وَ الْعِظامُ نَخِرَةً بَعْدَ قُوَّتِها استخوانهای او پوسیده شد پس از آنکه روزی نیرومند بود. وَ الْاَرْواحُ مُرْتَهَنَةً بِثِقْلِ اَعْبائِها بدنها و استخوانها در قبر پوسید ولی روحها در گرو سنگینی کارها و اعمال خودش است (اینجا مقارنه‌ای شده میان ارواح و اجساد). موقِنَةً بِغَیْبِ اَنْبائِها در حالی که یقین کرده است به خبرهای غیبی که در دنیا به او می‌دادند و باور نمی‌کرد. لاتُسْتَزادُ مِنْ صالِحِ عَمَلِها وَ

لا تُسْتَعْتَبُ مِنْ سَیِّئِ زَلَلِها[1] در آن وقت به او نمی‌گویند یک مقدار عمل صالح بیشتر کن (چون دیگر آنجا جای عمل نیست) و کارهای بدی هم که کرده است، دیگر آن وقت فایده ندارد که توبه و استغفار کند.

غرضم این چند جمله است که می‌فرماید: صارَتِ الْاَجْسادُ شَحِبَةً بَعْدَ بَضَّتِها... بدنها و استخوانها پوسیده است ولی روحها در گرو اعمال هستند در حالی که در آنجا یقین کرده‌اند به چیزهایی که در دنیا یقین نمی‌کردند. آیا این نمی‌رساند که در نظر امیرالمؤمنین روح یک مسأله است و جسد مسألهٔ دیگری و انسان وقتی مُرد بدنش می‌پوسد و روحش در عالم دیگری باقی است؟

۲. خطبهٔ ۱۰۷

در خطبهٔ ۱۰۷ هم راجع به میّتِ در حال احتضار می‌فرماید: یُرَدِّدُ طَرْفَهُ بِالنَّظَرِ فی وُجوهِهِمْ در حال احتضار چشمهایش را این طرف و آن طرف برمی‌گرداند و به چهرهٔ بازماندگانش نگاه می‌کند. یَریٰ حَرَکاتِ اَلْسِنَتِهِمْ وَ لا یَسْمَعُ رَجْعَ کَلامِهِمْ می‌بیند زبانهایشان حرکت می‌کند اما صدایشان را نمی‌شنود[2]. ثُمَّ ازْدادَ الْمَوْتُ الْتِیاطاً بِهِ باز مرگ چنگهای خودش را بیشتر فرو می‌برد. فَقَبَضَ بَصَرَهُ کَما قَبَضَ سَمْعَهُ دید را هم از او می‌گیرد همچنان که شنوایی را گرفته بود. وَ خَرَجَتِ الرّوحُ مِنْ جَسَدِهِ و روح از جسد او بیرون می‌رود. فَصارَ جیفَةً بَیْنَ اَهْلِهِ بعد از آن یکمرتبه همین انسانِ موجودِ زنده به یک مردار در میان خانواده تبدیل می‌شود.

آیا از تعبیر وَ خَرَجَتِ الرّوحُ مِنْ جَسَدِهِ استنباط نمی‌شود که از نظر امیرالمؤمنین ماهیت حقیقی مرگ، خروج روح از بدن است؟

۳. خطبهٔ ۱۱۰

خطبهٔ مختصر دیگری هست که حضرت راجع به توصیف ملک‌الموت سخن می‌گوید و عجزی را که بشر از توصیف ملک‌الموت دارد ذکر می‌کند که ما ملک‌الموت را نمی‌توانیم توصیف کنیم تا چه رسد خدای ملک‌الموت را. می‌فرماید:

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۱.

۲. از اینجا و شاید چند جای دیگر در نهج‌البلاغه استفاده می‌شود که میّت در حال احتضار گوشش زودتر از چشمش از کار می‌افتد، حالا من نمی‌دانم چه فلسفه‌ای دارد و چگونه است.

آیا هرگز وجود ملک‌الموت را وقتی که برای قبض روح داخل خانهٔ کسی می‌شود احساس کرده‌ای؟! هَلْ تُحِسُّ بِهِ اِذا دَخَلَ مَنْزِلاً؟! آیا احساس می‌کنی او را وقتی داخل منزلی شود؟! اَمْ هَلْ تَراهُ اِذا تَوَفّیٰ اَحَداً؟! آیا وقتی که قبض روح می‌کند، تو او را می‌بینی؟! هرگز نمی‌بینی. بالاتر، ملک‌الموت نه تنها می‌آید در منزل قبض روح می‌کند [بلکه] جنین را هم در رحم قبض روح می‌کند. می‌گوید راستی تصور تو دربارهٔ ملک‌الموت چیست؟ آیا واقعا ملک‌الموت جسمی است که می‌آید داخل خانه‌ها می‌شود یا داخل رحم مادر می‌شود و در آنجا روح را قبض می‌کند؟! بَلْ كَيْفَ يَتَوَفَّى الْجَنينَ فى بَطْنِ اُمِّهِ؟ اینکه جنین گاهی می‌میرد و ملک‌الموت او را در شکم مادر قبض روح می‌کند، چگونه است؟ اَيَلِجُ عَلَيْهِ مِنْ بَعْضِ جَوارِحِها؟! آیا ملک‌الموت جسمی است که از بعضی از اعضاء و جوارح این زن[1] وارد می‌شود و قبض روح می‌کند؟! اَمِ الرّوحُ اَجابَتْهُ بِاِذْنِ رَبِّها یا نه، او نمی‌رود و لزومی هم ندارد او برود تا روح را بگیرد؛ بلکه او به اذن پروردگار می‌خواهد و روح به اجازهٔ پروردگار خواستهٔ او را اجابت می‌کند. اَمْ هُوَ ساكِنٌ مَعَهُ فى اَحْشائِها یا نه، اساسا ملک‌الموت در بیرون و جای دیگری نیست که بخواهد بیاید آنجا، بلکه همیشه همراه همان زن است (یعنی این هم خودش یک فرضی است در باب ملک‌الموت که همیشه همراه همه کس است). بعد می‌فرماید: كَيْفَ يَصِفُ اِلٰهَهُ مَنْ يَعْجِزُ عَنْ صِفَةِ مَخْلوقٍ مِثْلِهِ؟! بشری که قدرت ندارد یک مخلوق خدا را توصیف کند، چگونه می‌تواند ادعا کند خدا را آنچنان که هست توصیف کند؟!

غرضم این جمله است: اَمِ الرّوحُ اَجابَتْهُ بِاِذْنِ رَبِّها یا اینکه او می‌خواهد و روح اجابت می‌کند. آیا این تعبیر نمی‌رساند که امیرالمؤمنین در باب مردن و روح این طور می‌اندیشیده است [که ماهیت مرگ خروج روح از بدن است؟]

این سه قسمتی که از نهج‌البلاغه خواندم صراحت بیشتری داشت؛ سه قسمت دیگر هم می‌خوانم که آنها به این صراحت نیست.

۴. خطبهٔ ۱۶۳

خطبه‌ای است که حضرت در آن، خلقت همهٔ طیور و بیشترْ خلقت طاووس را

---

۱. گویا مقصود اسافل اعضاست.

توصیف کرده است؛ یعنی عجایب خلقت طاووس را به عنوان دلیلی بر وجود خداوند بیان کرده است. در آخر خطبه می‌فرماید: سُبْحانَ مَنْ اَدْمَجَ قَوائِمَ الذَّرَّةِ وَ الْهَمَجَةِ اِلیٰ ما فَوْقَهُما مِنْ خَلْقِ الْحیتانِ وَ الْفِیَلَةِ منزّه است آن که قوائم و پاها در درون مورچه‌ها و مگسهای ریز تا آن بزرگترها که ماهیها و فیلهای بزرگ است، قرار داد. وَ وَأیٰ عَلیٰ نَفْسِهِ اَنْ لایَضْطَرِبَ شَبَحٌ مِمّا اَوْلَجَ فیهِ الرّوحَ اِلّا وَ جَعَلَ الْحِمامَ مَوْعِدَهُ[1] و بر خود قرار داده که هیچ جسمی از اجسامی که روح را در آنها قرار داده است حرکت نکند مگر اینکه مرگ را هم موعد آنها قرار داده است؛ یعنی سنت الهی است که در هرجا روح را قرار داده است مرگ را هم قرار بدهد.

اینجا هم باز می‌بینیم تعبیر «روح» آمده است ولی به تعبیر «اَوْلَجَ فیهِ الرّوحَ» یعنی روح را وارد و داخل کرد. دلالت اینجا همین مقدار است که می‌فرماید روح را داخل کرد. ولی ممکن است کسی مناقشه کند که اینجا از بیرون رفتن و استقلال روح سخنی نیست و فقط سخن از وارد کردن روح است و شاید در اینجا مقصود از روح همان حیات باشد و مثلا بگوییم مقصود این است که با مردن شخص، حیات هم به کلی فانی می‌شود و از بین می‌رود، خصوصا اینکه همهٔ حیوانات را هم از کوچکترین ذرات گرفته تا بزرگترینشان داخل کرده است. البته نه اینکه بخواهم بگویم این اشکالِ واردی است، می‌خواهم بگویم ممکن است در این دلالت کسی مناقشه کند. ولی این مناقشه هم مناقشهٔ صحیحی نیست، برای اینکه [مطابق این خطبه] همهٔ حیوانات دارای روح هستند ـ از کوچکترین ذرات گرفته تا بزرگترینشان ـ و راجع به خروج روح، ساکت است نه اینکه چیزی برخلافش دیده می‌شود.

۵. خطبهٔ ۱۸۱

در خطبهٔ ۱۸۱ که دعوت می‌کند به ریاضت شرعی یعنی به نماز و روزه و شب‌زنده‌داری‌ها و انفاق کردن از اموال، می‌فرماید: اَسْهِروا عُیونَکُمْ چشمهای خودتان را بیدار قرار دهید. وَ اَضْمِروا بُطونَکُمْ و شکمهای خودتان را چنگ قرار

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۳.

دهید[۱]. وَ اسْتَعْمِلوا اَقْدامَكُمْ از پاهای خودتان کار بکشید؛ یعنی این قدمها را در راههای رضای خدا بردارید. وَ اَنْفِقوا اَمْوالَكُمْ مالهای خودتان را در راه خدا انفاق کنید. وَ خُذوا مِنْ اَجْسادِكُمْ فَجودوا بِها عَلىٰ اَنْفُسِكُمْ (اینجا کلمهٔ روح نیست، کلمهٔ نفس است) از تن‌ها بگیرید و بر روحها و نفسها ببخشید و بیفزایید (اینجا هم یک نوع دوگانگی میان نفس (روح) و جسم وجود دارد: از این بگیرید و بر آن بیفزایید). وَ لاتَبْخَلوا بِها عَنْها به روح از جسم بخل نکنید؛ یعنی بیشتر حساب روح را داشته باشید؛ از این بگیرید و بر آن بیفزایید. سعدی عکس قضیه را به صورت ملامت می‌گوید:

آنچه از دونان به منّت خواستی ‌‌ ‌‌ بر تن افزودی و از جان کاستی

۶. خطبهٔ ۲۱۳

در خطبهٔ ۲۱۳ که قسمتی از آن ـ در اواخر ـ عنوان دعا دارد، می‌فرماید: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ نَفْسی اَوَّلَ كَريمَةٍ تَنْتَزِعُها مِنْ كَرائِمی وَ اَوَّلَ وَديعَةٍ تَرْتَجِعُها مِنْ وَدائِعِ نِعَمِكَ عِنْدی. می‌خواهد بفرماید خدایا نعمتهای بزرگواری که به من داده‌ای و عنایت کرده‌ای، اینها را قبل از مردن از من نگیر، این را به این تعبیر می‌گوید: خدایا اولین شیء کریمی که می‌خواهی از من بگیری و ببری پیش خودت، همان نفس من باشد؛ خدایا نفس مرا اولین شیء بزرگواری قرار بده که از من می‌گیری؛ یعنی نعمتهایت را از من سلب نکن. این هم یک تعبیر است.

همهٔ اینها به نظر من دلالت دارد، خصوصا آن سه قسمت اول که صراحت دارد. ما دیگر وارد اخبار و احادیث در این زمینه نمی‌شویم، چون صحبت یکی و دوتا و ده‌تا و حتی صدتا حدیث نیست؛ همین قدر عرض می‌کنیم که از نظر ما نمی‌شود تردید کرد و گفت مسألهٔ روح به این شکل، بعدها که تمدن اسلامی نضج گرفت و افکار ملتهای دیگر در میان مسلمین رواج پیدا کرد، مطرح شد. بعضی می‌گویند پس

---

۱. وقتی اسبی را برای اسبدوانی به اصطلاح سوغان می‌دهند و کمتر به او آب و جو و علف می‌دهند، در اثر آب شدن پیه‌های شکم، کم‌کم شکمش جمع می‌شود. البته غذا به قدر کافی که ایجاد نیرو کند می‌دهند ولی آنقدر نمی‌دهند که این حیوان سنگین شود و پیه در او خیلی پیدا شود. آن حالتی را که اسب شکمش جمع می‌شود و به اصطلاح می‌گویند چنگ شده (یعنی حالت یک چنگ ـ ابزار موسیقی ـ را پیدا کرده) حالت «ضُمره» می‌گویند. خلاصه می‌فرماید کم بخورید به طوری که شکمهایتان جمع شود.

از آنکه فلسفهٔ یونان در اواخر قرن دوم و بالخصوص در قرن سوم در میان مسلمین پیدا شد، فکر روح ـ به این معنا که در انسان روحی هست که بعد از مردن از بدن خارج می‌شود و باقی می‌ماند ـ پدید آمد.

مثلا نماز میّت یک چیزی است که در قرن دوم و سوم اختراع نشده، در صدر اسلام، شیعه و سنی آن را با واجبات و مستحباتش بارها می‌خوانده‌اند. در نماز میّت، قبل از آخرین تکبیرش آنجا که دربارهٔ میّت دعا می‌کنیم با این جمله شروع می‌شود: اَللّٰهُمَّ اِنَّ هٰذَا الْمُسَجّیٰ قُدّامَنا عَبْدُکَ وَ ابْنُ عَبْدِکَ نَزَلَ بِکَ وَ اَنْتَ خَیْرُ مَنْزولٍ بِهِ... اَللّٰهُمَّ اِنَّکَ قَبَضْتَ روحَهُ اِلَیْکَ فَقَدِ احْتاجَ اِلیٰ رَحْمَتِکَ وَ اَنْتَ غَنِیٌّ عَنْ عَذابِهِ. اَللّٰهُمَّ اِنْ کانَ مُحْسِناً فَزِدْ فی اِحْسانِهِ وَ اِنْ کانَ مُسیئاً فَتَجاوَزْ عَنْ سَیِّئاتِهِ. «خدایا تو روح این میّت را به سوی خودت قبض کرده‌ای و اکنون او نیازمند به رحمت توست و تو از عذاب او بی‌نیازی.» غرضم جملهٔ اوّلش است: «خدایا تو روح او را قبض کردی». ما از صدر اسلام تا امروز، هر مرده‌ای که داشته‌ایم، این جزء دعاهای مستحبی است که برایش خوانده می‌شده است[۱]. بگذریم از مسائلی از قبیل سؤال عالم قبر و... چون هریک از آنها را به تنهایی ممکن است کسی مورد مناقشه قرار بدهد ولی در مجموعش نمی‌شود مناقشه کرد. دیگر من بیش از این راجع به اخبار و احادیث بحث نمی‌کنم. لازم می‌دانستم که برایتان قسمتهایی از نهج‌البلاغه را عرض کرده باشم.

روح در کتاب «راه طی شده» و «ذرّهٔ بی‌انتها»

حال برویم دنبال بحثی که در جلسهٔ گذشته کردیم. در جلسهٔ گذشته عرض کردم که جناب آقای مهندس بازرگان با اینکه در چندین کتابشان که من خوانده‌ام[۲] مثل راه طی‌شده یا مسألهٔ وحی، مسألهٔ روح را انکار می‌کنند و مدعی هستند اینکه انسان دارای روح مجرد است یک فکر یونانی است که وارد عالم اسلام شده است و در متن اسلام چنین چیزی وجود نداشته است، ولی خود ایشان در کتاب ذرّهٔ بی‌انتها ـ که به عقیدهٔ من، هم بهترین کتاب آقای مهندس بازرگان است و هم یکی از کتابهای نفیسی است که در عصر ما نوشته شده است؛ بسیار کتاب نفیسی است و خیلی عالی

---

۱. اینکه می‌گویم «هر مرده‌ای»، [نه اینکه برای همهٔ اموات خوانده می‌شود،] چون این جزء دعاهای مستحب است و برای بسیاری از اموات به همان واجباتش قناعت می‌شود.

۲. و شاید در بعضی کتابهایشان هم که من نخوانده‌ام.

است ـ خوشبختانه از راهی رفته‌اند[1] که با اینکه مدعی هستند که نمی‌خواهند روح مجرد را اثبات کنند و می‌خواهند نفی کنند، ولی صد درصد اثبات کرده‌اند، و این نشان می‌دهد که تصور ایشان در باب روح مجرد که انکار می‌کنند یک تصوری است مثل نوع تصوری که بعضی دربارهٔ خدا دارند و او را نفی می‌کنند، که آنچه آنها دربارهٔ خدا فکر کرده‌اند و نفی می‌کنند درست است، ولی خدای واقعی را نفی نمی‌کنند. من فقط یک خلاصه‌ای عرض می‌کنم.

در این کتاب مثل اینکه اصل فرضیه‌شان بر این اساس است که جهان و پدیده‌های جهان و مخصوصا تحولات جهان را تنها با ماده و انرژی نمی‌شود توجیه کرد، حتما یک عنصر سومی هم برای توجیه جهان ضرورت دارد. از خود جمادات شروع کرده‌اند [و بعد] نباتات و حیوان و انسان و مخصوصا تکامل در جانداران و خصوصیات انسان، و در همهٔ اینها اساس فرضیه این است که جهان را تنها با ماده و انرژی نمی‌شود توجیه کرد. بعد می‌گویند در قرآن از یک مطلبی بحث شده است که قرآن آن را به تعبیرهای گوناگون و در جاهای مختلف بیان کرده است؛ گاهی آن را با کلمهٔ «روح»، گاهی با کلمهٔ «امر»، گاهی با کلمهٔ «کلمة» و گاهی با کلمهٔ «اراده» بیان کرده است و حتما چنین چیزی هم باید باشد و این چیزی که قرآن گفته بالاترین حرفها در این زمینه است.

در باب جمادات ایشان معتقدند که این نظام غایی‌ای که در عالم جمادات هست، یک چیز دیگری باید در متن این عالم خلقت دخالت داشته باشد و این همان است که قرآن از آن تعبیر می‌کند: وَ اَوْحیٰ فی کُلِّ سَماءٍ اَمْرَها[2] خدا در هر آسمانی[3] امر و کارش را وحی و ابلاغ کرده است. معلوم می‌شود یک ارتباط و اتصالی بین این جهان و عالم ربوبی هست و در عالم ربوبی به همهٔ اشیاء یک چیزی که ماهیتش را نمی‌توانیم تعریف کنیم داده شده است که به موجب آن، کار خودش را منظم انجام می‌دهد. بعد می‌گویند در سر هر پیچی از پیچهای خلقت، مثل آنجا که عالمِ بیجان می‌خواسته به عالمِ جاندار تبدیل شود یا آنجا که در عالم جاندارْ انسان می‌خواسته پیدا شود، قرآن به این جاها که می‌رسد از مسأله‌ای به نام «وحی» یا

۱. نمی‌خواهم بگویم این راه را از کسی تقلید کرده‌اند، واقعا نشان می‌دهد که خودشان رفته‌اند.
۲. فصّلت / ۱۲.
۳. البته معلوم است که قرآن می‌خواهد در همهٔ اشیاء بگوید.

«روح» یا «کلمة» یاد می‌کند؛ یعنی هر جا که یک تنوع اثری و یک اثر جدیدی پیدا شده است، قرآن آن را معلول یک نفخهٔ الهی می‌داند که از طرف خدا نفخه‌ای شده است و یک چیزی به دنیا و عالم داده شده که یک امر جدید به وجود آمده است. عمده دربارهٔ انسان است. ایشان دربارهٔ انسان معتقدند که انسان را هم همان چیزی انسان کرده است که قرآن از آن تعبیر می‌کند: وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی[1]؛ یعنی درآن مرحله‌ای که انسان می‌خواسته انسان شود و در همان جا که امروز می‌گویند یک جهشی صورت گرفته است، یک تحولی است که قرآن از آن تعبیر به نفخهٔ الهی می‌کند؛ یک چیزی بالاخره در انسان پیدا شده که در غیر انسان نیست و آن چیز منشأ آثاری است. کانونش کجاست؟ می‌گویند نمی‌دانیم کجاست و بلکه اصلا محل ندارد و هیچ جای بدن را نمی‌توانیم بگوییم جای اوست، نه دل را می‌توانیم بگوییم جای اوست و نه مغز و اعصاب را؛ تصریح می‌کنند که جا ندارد، ولی مِن عند الله است، قرآن می‌خواهد بگوید این طور چیزها از نزد خدا آمده، اینجا نبوده؛ یعنی با این موادی که در این عالم بود نمی‌شد انسان را انسان کرد؛ در شرایط تحولی و تکاملی این عالم، حیوان رسید به جایی که یک چیزی از نزد خدا بر او اضافه شد تا انسانْ انسان شد.

این خلاصهٔ حرف ایشان است که می‌گویند [یک چیزی] از بالا سرازیر شد، به تعبیر خودشان از بی‌نهایتْ بزرگ به این بی‌نهایتْ کوچک سرازیر شد. پس یک چیزی به نام نفخهٔ الهی من عند الله بر انسان اضافه شده است. البته مقصودْ تنها انسان اول نیست، بلکه همهٔ انسانهاست (ایشان هم قبول دارند)؛ چون قرآن هم اختصاص به انسان اول نمی‌دهد، به همهٔ انسانها تعمیم می‌دهد. ایشان تصریح می‌کنند که این شیء جا ندارد و لزومی هم ندارد ما برایش جا معین کنیم، چون غیر از عنصر ماده و انرژی است. پس اگر بگوییم بُعد دارد یا نه، می‌گویند ندارد؛ چون اگر داشته باشد، می‌شود ماده، و به دلیل اینکه جا ندارد بُعد هم ندارد. (این خیلی روشن است و ایشان هم نمی‌خواهند قائل به بعد برای آن بشوند و بگویند ابعاد دارد، اگر بگویند ابعاد دارد که همان خاصیت ماده را دارد.) یک قدرتی هم برای آن قائل هستند که می‌تواند حاکم و مسلط بر ماده و گردانندهٔ ماده باشد، نه مانند یک خاصیت ماده که محکوم ماده است.

---

۱. حجر / ۲۹.

اصل کلام ایشان از روزه شروع می‌شود که [می‌گویند] روزه برای استقلال انسان و خروج انسان از اسارت طبیعت است. حرف خیلی خوبی است و همین جاست که ما را به فکر می‌اندازد که آن چیست که می‌خواهد از طبیعت آزاد شود؟ خود طبیعت که نمی‌تواند از خودش آزاد شود. آن چیست که می‌خواهد با عبادت، با روزه، با نماز از اسارت طبیعت آزاد شود؟ بالاخره می‌رسند به جایی که حتی قبول می‌کنند در کارهای هیپنوتیزرها اراده بر بدن مسلط می‌شود؛ یعنی ارادهٔ آن هیپنوتیزر بر این شخصی که تحت تأثیر او قرار گرفته است حکومت می‌کند و ارادهٔ او و تمام قوای بدنی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به او می‌گوید: بخواب! بدن فرمان می‌برد و می‌خوابد؛ به او می‌گوید: بیدار شو! بیدار می‌شود؛ به او می‌گوید: برو! می‌رود؛ به او می‌گوید: بیا! می‌آید. از آن بالاتر ـ که ما به یک مناسبتی خودمان در باب وحی در این باره بحث کردیم و یادمان نبود که ایشان هم در اینجا[1] بحث کرده‌اند ـ ایشان کار مسألهٔ تلقین را به اینجا می‌رسانند که می‌گویند جای تردید نیست که گاهی از تلقین به جای داروی بیهوشی استفاده می‌شود؛ یعنی یک عضو را که می‌خواهند جراحی کنند و می‌خواهند احساس درد نکند، به جای اینکه داروی مخدر به کار ببرند، به او فرمان می‌دهند که درد نکش! فرمان که می‌دهند، دیگر درد نمی‌کشد. این، نهایت تسلط روح بر بدن یا نهایت تسلط امور روحی بر امور بدنی است یا ـ به قول ایشان ـ نهایت تسلط اراده است بر ماده و انرژی.

طرح دو سؤال

ما در اینجا از ایشان فقط دو سؤال می‌کنیم. یکی اینکه آن چیزی که شما اراده و روح[2] می‌نامید، آن چیزی که شما خودتان تصریح می‌کنید که غیر از ماده و انرژی است و تصریح می‌کنید که جا ندارد و در هیچ عضوی جا نگرفته و نمی‌شود گفت در فلان سلول مغز است، آیا آن حقیقتْ خودآگاه است یا خودآگاه نیست؟ در انسان یک خودآگاهی وجود دارد، ما یک موجود خودآگاه هستیم. آیا خودآگاهی ما مربوط به عنصر مادی است یا مربوط به انرژیهای بدن ماست و یا متعلق به عنصر

۱. [کتاب ذرهٔ بی‌انتها]
۲. اراده و روح در اصطلاح قرآن، نه در اصطلاح دیگران (به قول ایشان).

سوم است؟ و آیا شما می‌توانید بگویید آن عنصر سوم خودآگاه نیست؛ یعنی آیا می‌توانید بگویید همان که تلقین می‌پذیرد و همان که با پذیرش تلقین بر ماده مسلط می‌شود، خودش خودآگاه نیست؟ ایشان اسمی از مسألهٔ خودآگاهی نبرده‌اند.

سؤال دوم ما این است: آیا آن چیزی که شما می‌گویید عنصر سوم (در کنار ماده و انرژی) و می‌گویید من عندالله آمده است و با ابعاد دیگر وجود انسان فرق دارد، با مردن باقی می‌ماند یا معدوم می‌شود؟ شما که به قرآن استدلال می‌کنید، آیا قرآن دربارهٔ هرچه که آن را من عند الله تعبیر می‌کند قائل بـه بـقاء نـیست؟ آیا قـرآن نمی‌گوید: ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللهِ باقٍ[1]؟ (آنچه که نزد شماست[2] فانی می‌شود و هرچه که در نزد خداست و جنبهٔ عنداللّهی دارد از بین نمی‌رود.) مگر دیگران کـه می‌گویند «روحِ مجرد» [چه منظوری دارند؟] اصلا مجرد یعنی چه؟ مـجرد یـعنی چیزی که از ابعاد مادی و از خواص ماده، مجرد است. اگر بپرسیم خود آن در ذات خودش متغیر و متحول است؟ می‌گویید نه. اگر بگوییم ابعاد مادی دارد؟ می‌گویید نه. خوب، «مجرد است» هم یعنی اینها را ندارد، یعنی مجرد از این نقائص است. شما که می‌گویید جا ندارد، یعنی مجرد از جاست. معنی تجرد همین است و چیز دیگری نیست. اگر شما برای آن، خودآگاهی قائل باشید ــ که خیال نمی‌کنم انکار کنید ــ و بقاء هم برایش قائل باشید، صد درصد همان حرف آنها[3] را زده‌اید و اگر هم قائل نباشید، مقدماتی که چیده‌اید منتهی می‌شود به این که قائل به اینها بشوید. این است که ما می‌گوییم آنچه که در کتاب ذرهٔ بی‌انتها اثبات شده، به حق اثبات شده است. البته ما یک مناقشات جزئی که به اصل مطلب صدمه نمی‌زند داریم، ولی پـیکرهٔ کتاب پیکرهٔ بسیار صحیحی است و همان حرف روحیون را می‌گویند. من نمی‌دانم تصور ایشان دربارهٔ روح چگونه بوده است که آن را نفی می‌کنند.

آیا مسألهٔ روح یک فکر یونانی است؟

ایشان تأکید می‌کنند که مسألهٔ روح یک فکر یونانی است. اولا بسیاری از حرفهای یونانیها ریشه‌اش از مشرق‌زمین است نه از خودشان، مخصوصا افکار فیثاغورس و

---

۱. نحل / ۹۶.

۲. یعنی آنچه که ما در عالم طبیعت و عالم تغیر می‌بینیم که دائما کهنه می‌شوند و از بین می‌روند.

۳. [یعنی قائلین به وجود روح مجرد]

افلاطون بسیار ریشهٔ مشرق‌زمینی دارد و «روح» یک فکر افلاطونی است نه یک فکر ارسطویی، چون ارسطو منکر بقاء است. و افکاری که در مشرق‌زمین که مهد پیغمبران است بوده است، بسیاری از آنها از مبدأ نبوت است، یعنی پیغمبران این فکرها را پخش کرده‌اند. بنابراین ما اگر هم فرض کنیم که یونانیها چنین فکری داشته‌اند، نمی‌توانیم آن را صد درصد به تخیلات فردی و شخصی‌شان پایبند کنیم. سقراط که فکر روحی داشته، روششش هم روش پیغمبری بوده و این طور که مورخین فلسفه ذکر می‌کنند، روشش هیچ شباهتی به روش فلاسفه نداشته است. آن فکر یونانی در باب روح هم که در میان مسلمین آمد، نه فکر افلاطونی‌اش پذیرفته شد، نه فکر ارسطویی‌اش؛ یعنی بتمامه نه آن پذیرفته شد و نه این.

افلاطون معتقد بود روح یک جوهر جاویدان است که از ازل وجود داشته و بعد که جنین آماده می‌شود، مثل مرغی که بیاید در آشیانه جا بگیرد، می‌آید در این آشیانه جا می‌گیرد و بعد از مردن هم دوباره برمی‌گردد سر جای اول خودش. اما ارسطو معتقد بود نفس انسان با همهٔ تفاوتی که با سایر قوا و نیروهای عالم دارد، در همین دنیا و با بدن پیدا می‌شود؛ یعنی وقتی که بدن پیدا و کامل می‌شود، روح هم همین جا حادث می‌شود و هیچ سابقهٔ عالَم قبلی ندارد. و بعد هم معتقد شد که روح با مردن بدن فانی می‌شود (اگرچه این را نمی‌شود صد درصد به گردن ارسطو گذاشت. شاید بسیاری از حکمای اسلامی بخواهند هرطور که هست تحلیل کنند که ارسطو قائل به بقای روح است، ولی امروز معتقدند که ارسطو قائل به بقای روح نبوده و در رسالهٔ نفسِ او هم که الآن موجود است، سخنی از بقای روح وجود ندارد).

عقیدهٔ حکمای اسلامی دربارهٔ روح

حکمای اسلامی در پیدایش روح عقیدهٔ ارسطو را گرفتند و گفتند روح سابقهٔ قبلی ندارد و موجودی نیست که قبلا وجود داشته، بلکه در همین جا موجود می‌شود، ولی در ادامهٔ وجود، حرف افلاطون را گرفتند و گفتند اما بعد باقی می‌ماند.

آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی شده تصریح می‌کنند: «عقیدهٔ تجرد روح، عقیدهٔ یونانی است ولی فلاسفه دوره به دوره که آمدند، قدری حرف خودشان را کوچک کردند؛ قبلا می‌گفتند روح مجرد است، عقل مجرد است، قوهٔ خیال مجرد

است و حتی تمام قوای ادراکی مجرد است، ولی تدریجا کاستند و کم‌کم فقط به تجرد قوهٔ عاقله قائل شدند.»

اتفاقا قضیه برعکس است. ارسطو قائل به تجرد نبود و روح را مادی می‌دانست، بوعلی سینا و امثال او فقط قائل به تجرد قوهٔ عاقله شدند و لهذا از نظر فلسفی تنها به معاد روحانی قائل شدند، ولی بعدها هرچه که [زمان] پیش آمده اعتقاد به تجرد روح بیشتر شده؛ به ملاصدرا و امثال او که رسید قائل شدند که تمام قوای حیاتی انسان یک وجههٔ مادی دارد و یک وجههٔ تجرد، و همراه تمام قوای حیاتی مادی انسان یک قوای مجردی هست، و انسان وقتی که می‌میرد آن که از انسان جدا می‌شود تنها عقل نیست، بلکه خیال و حافظه و قوهٔ باصره و قوهٔ سامعه و... نیز هستند.

یک خصوصیتی که حکمای اسلامی برای اولین بار گفته‌اند و ملاصدرا می‌گوید من این جمله را از قرآن الهام گرفته‌ام، این است که او حتی حرف ارسطویی را هم به عنوان اینکه روحْ همراه بدن یکمرتبه پیدا می‌شود، انکار کرد. او چون قائل به تکامل ماده بود و میان مادیات و مجردات برخلاف دکارت که دوگانگی و تباین قائل است، دوگانگی و تباین قائل نبود، گفت خود ماده در حرکات خودش که به [سوی] تکامل می‌رود، تبدیل به روح می‌شود. یعنی این فکر مجردی که الآن در مغز شما هست، یک روزی گندم یا سبزی یا گوشت بوده و همان است که به این تبدیل شده است. ماده در حرکات جوهری خودش به سوی بالا می‌رود و هرچه که رو به سوی بالا و تکامل برود به سوی تجمع وجودی می‌رود و هرچه به سوی تجمع وجودی برود به سوی تجرد می‌رود؛ می‌رود به حدی که خودآگاه می‌شود و خودآگاهی مساوی است با تجرد همیشگی.

بنابراین، ما حتی نظریهٔ فلاسفهٔ اسلامی را هم نمی‌توانیم بگوییم از یونانیها گرفته شده است تا چه رسد به این همه آثاری که در متن اسلام داریم.

مقصود از «روح» در آیهٔ سورهٔ اسراء

یک مطلبی که ایشان خیلی روی آن تکیه کرده‌اند این است که گفته‌اند: «به غلط آمده‌اند و گفته‌اند که مقصود از «روح» در آیهٔ «وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ

اَمْرِ رَبّی»[۱] روح انسان است، و حال آنکه اصلا مقصود روح انسان نیست.» اولا چه کسی گفته که این آیه مخصوص روح انسان است؟ در باب این آیه اقوال و عقاید زیادی از قدیم گفته‌اند. یک قول که جزء اقوال ضعیف است این است که راجع به خصوص روح انسان است. در میان آن اقوال، قول قویتر قولی است که تفسیر المیزان هم همان را انتخاب کرده است. در قرآن و در کلام پیامبر سخن از روح زیاد آمده است؛ گاهی با کلمهٔ «روح القُدُس» یا «روح‌الامین»: نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الْاَمینُ عَلیٰ قَلْبِکَ[۲]؛ گاهی دربارهٔ عیسای مسیح گفته است: و کَلِمَتُهُ اَلْقیٰها اِلیٰ مَرْیَمَ وَ روحٌ مِنْهُ[۳]؛ گاهی از موجودی به نام روح نام برده است، می‌گوید: یَوْمَ یَقومُ الرّوحُ وَ الْـمَلائِکَةُ صَفّاً[۴]، یا: تَعْرُجُ الْمَلائِکَةُ وَ الرّوحُ[۵] روزی که روح و ملائکه عروج می‌کنند به سوی پروردگار (در این دو آیه روح را در مقابل ملائکه قرار داده)؛ و یک جا هم دربارهٔ انسان گفته: وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی[۶] من از روح خودم در او دمیده‌ام.

پس آنچه که قـرآن بـه نـام «روح» مـی‌نامد، چـیزی از آن در انسـان هست. «یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ» سؤال دربارهٔ انسان هم هست ولی نه اینکه سؤال فقط دربارهٔ انسان است؛ سؤال دربارهٔ آن حقیقتی است که قرآن از آن به عنوان «روح» نام برده است[۷] و معتقد است در انسان چیزی از آن روح هست. شما هم هـمین حـرف را می‌زنید؛ [روح] همان است که وحی هموست، یعنی وحی هم یک جانب امراللّهی و من عنداللّهی دارد. آن موجودی که حامل وحی است نیز به نام «روح» نامیده شده است که خصوصیات آن را ان‌شاءالله بعد برایتان عرض می‌کنیم.

به هرحال نمی‌شود گفت: «گفته‌اند در آیهٔ وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی مقصود روح انسان است و حال آنکه ما در هر جای قرآن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم روح به معانی متعدد استعمال شده است.» نه، روح به معانی متعدد استعمال نشده است؛ روح در همه جا به حقیقتی گفته شده که در باب وحی صادق است، در باب

۱. اسراء /۸۵.
۲. شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴.
۳. نساء / ۱۷۱.
۴. نبأ / ۳۸.
۵. معارج / ۴.
۶. حجر / ۲۹.
۷. بعدا ان شاءالله آیاتش را به تفصیل بحث می‌کنیم.

عیسای روح‌الله صادق است، در باب آن مَلَکی که به نام روح است صادق است و در باب انسان هم صادق است؛ در باب انسان هم قرآن می‌گوید چیزی از آن در انسان هست، و الّا کسی نگفته روح از مختصات انسان است که بعد بگویید آیات دیگر قرآن این مطلب را نفی می‌کند.

□

ـ در فرمایشاتتان نفس و روح را مرادف ذکر فرموده‌اید. در تعبیر قرآن خصوصا، نفس با روح خیلی فرق دارد، چون مرتب تکرار می‌شود که: **اَللّهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها**[1] نفوس وفات پیدا می‌کنند. این تعبیر را نمی‌توان دربارهٔ روح کرد. یا می‌فرماید: **کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ**[2]. می‌خواستم عرض کنم که نفس با روح مرادف قرار نمی‌گیرند.

مسألهٔ دیگر اینکه نمی‌توانیم این طور بیان کنیم که نفس یک موجود زنده‌ای است، بلکه نفس قائم می‌شود به آن وجودی که زندگی دارد، نه زندگی علی‌حده می‌شود برای نفس تعبیر کرد و نه وجودی که بدون روح باشد؛ شاید بتوان وجودی که قائم به حیات و زندگی باشد درباره‌اش تعبیر کرد.

مسألهٔ دیگر اینکه بجاست از خود مهندس بازرگان هم بخواهیم بیایند و توضیحات بیشتری بدهند و به طور کلی بیشتر دربارهٔ این موضوع بحث شود.

استاد: اینکه فرمودید مفهوم نفس با مفهوم روح دوتاست صحیح است و من در جلسات پیش هم عرض کردم و منظور من هم در اینجا این نبود که نفس مرادف با روح است. من عرض کردم که «نفس» در زبان عرب یعنی «خود»؛ «جائنی زیدٌ نَفْسُه» یعنی زید آمد، خودش آمد. منتها در باب روح انسان، از قرآن می‌شود این را استنباط کرد که خود انسان همان روح انسان است. مفهوم نفس غیر از مفهوم روح است ولی در مورد انسان تطبیق می‌شود با روح. نفس ما و خود ما، به قول آقای مهندس بازرگان همان عنصر سوم ساختمان وجود ماست.

---

۱. زمر / ۴۲.
۲. آل‌عمران / ۱۸۵.

اما اینکه فرمودید «نفس از نظر قرآن وفات و موت می‌پذیرد و روح وفات و موت نمی‌پذیرد» [صحیح نیست چون] نفس هم موت نمی‌پذیرد. قبلا عرض کردیم «یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ» معنی‌اش فوت نیست، «توفّی» در آنجا به معنی قبض است و از مادهٔ «وفی» است نه از مادهٔ «فوت». «فوت» لغتی است که متشکّل از «ف» و «و» و «ت» است، ولی «وفی» از «و» و «ف» و «ی» تشکیل می‌شود و معانی ایندو هم جداست. اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ یعنی خداوند نفسها را کاملا تحویل می‌گیرد. کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ هم معنی‌اش این است که همه کس مرگ را می‌چشد (اینجا چون صحبت چشیدن است، مقصودْ دردها و خصوصیات مرگ است)؛ هرکسی مرگ را با آن همه عواقبی که دارد می‌چشد. (واقعیت مرگ هم از نظر قرآن انتقال است.)

بنابراین، با اینکه اصل مطلب را قبول می‌کنیم که مفهوم نفس با مفهوم روح دوتاست، ولی دربارهٔ انسان اگر نفس اطلاق شود، همان روح انسان است. فلاسفه کلمهٔ «روح» و «نفس» را در دو مفهوم متفاوت به کار می‌برند[1]؛ وقتی که «نفس» می‌گویند، بیشتر به جنبه‌های تعلقات روح به بدن توجه دارند و لذا وقتی می‌گویند امور نفسانی یعنی امور شهوانی و امور بدنی، و وقتی که «روح» می‌گویند، بیشتر به جنبه‌های بی‌نیازی انسان از بدن توجه می‌کنند؛ می‌گویند «امور روحی» و بیشتر به جنبه‌های مستقلش نظر دارند.

و این که فرمودید خوب است در اینجا بیشتر بحث شود، من هم عقیده دارم که باید هرچه بیشتر بحث شود، چون واقعا همهٔ ما پیش خودمان این طور خیال می‌کنیم[2] که فکری نداریم جز اینکه می‌خواهیم آنچه در متن قرآن (در درجهٔ اول) و در سایر متون اسلامی هست در این زمینه به دست آوریم و بدانیم نظر قرآن چیست، و بعد که نظر قرآن و اسلام را صد درصد درک کردیم، آنوقت دنبال توجیه علمی و فلسفی مطلب برویم و ببینیم این نظر از نظر علمی یا فلسفی اشکالی دارد یا تأیید می‌شود. نظریات جناب آقای مهندس بازرگان در اینجا خیلی مفید است و مخصوصا بحثی که در کتاب ذرهٔ بی‌انتها کرده‌اند بسیار بحث ذی‌قیمتی است. ایشان کلمه‌هایی را در قرآن پیدا کرده‌اند و گفته‌اند هر یک از این کلمه‌ها یک جای

۱. یعنی این دو مفهوم مقداری با هم فرق دارند.
۲. مگر اینکه شیطان ما را گول زده باشد.

مخصوص دارد و از یک معنی مخصوصی حکایت می‌کند. این، جزء مسائلی است که البته قبل از ایشان دیگران هم (مثل ملاصدرا) گفته‌اند، ولی آنها که در مسیر فرهنگ اسلامی بوده‌اند بعد از هزار سال به این نکته برخورد کرده‌اند و آقای مهندس بازرگان ابتکارا و ابتدائا خودشان به این مطلب رسیده‌اند. این، مطلب بسیار نفیسی است که «امر» و «کلمة» و «روح» در قرآن هرکدام مفهوم خاصی دارند، و این کلماتی که قرآن به کار می‌برد همان کلماتی است که مردم هم به کار می‌برند ولی قرآن اینها را در جاهایی به کار می‌برد که از مجموعهٔ قرائن، انسان می‌تواند بفهمد که نظر قرآن یک نظر خاصی است. ان‌شاءالله در جلسهٔ آینده راجع به همین تعبیرات بحث خواهیم کرد.

۲ روح

ما در بحث خودمان رسیده‌ایم به جایی که هم با یک بحث بسیار مشکل علمی و عقلی و فلسفی سروکار داریم و هم با یک بحث بسیار مشکل قرآنی، و آن مسألۀ روح است. آیات قرآن که در آنها کلمۀ «روح» آمده است آیاتی است که تفسیر و توجیه آنها نیازمند به تدبر خیلی زیاد است و نمی‌توان ادعا کرد که خیلی واضح و روشن است، و از جنبۀ علمی و عقلی هم این بحث، بحث بسیار دشواری است.

وعده دادیم که در این جلسه راجع به آیاتی از قرآن که در آنها کلمۀ «روح» آمده است بحثی کنیم، ولی می‌بینیم که قسمتهای دیگر هم هنوز نیازمند به بحث است و مخصوصا بحثهایی که جناب آقای مهندس بازرگان در کتاب ذرۀ بی‌انتها کرده‌اند بحثهای خوب و مفیدی است و ما یک قسمتش را بحث کردیم، بعد فکر کردیم یک قسمت دیگر هم ادامه دهیم. حالا اول برحسب وعده‌ای که کردیم، دربارۀ آیاتی از قرآن که در آنها کلمۀ «روح» آمده است مقداری بحث می‌کنیم، بدون اینکه ادعا کنیم که می‌توانیم صد درصد توجیه کنیم، اجمالا می‌فهمیم که در قرآن از یک حقیقتی به نام «روح» یاد شده است.

از جاهایی که دیده‌ام نسبتا مفصل‌تر بحث کرده‌اند تفسیر المیزان است در ذیل

آیهٔ کریمهٔ: وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی[1]. من فعلا با استفاده از همین تفسیر بحث می‌کنم و خود این تفسیر هم در اینجا ادعا ندارد که یک بحث مستوفایی کرده است و من به طور خصوصی هم که با مؤلف محترم این کتاب صحبت کردم گفتند این بحث هنوز یک بحث کامل قرآنی نیست و ما می‌خواهیم در آیهٔ سورهٔ قدر: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرّوحُ و یا آیهٔ سورهٔ عمّ: یَوْمَ یَقومُ الرّوحُ وَ الْمَلائِکَةُ، یک بحث قرآنی بهتری بکنیم.

«روح» در قرآن

۱. «روح» در عرض «ملائکه»

در بعضی از آیات قرآن از روح به عنوان یک امر و حقیقتی در عرض ملائکه نام برده می‌شود، ولی معلوم می‌شود که به هرحال از سنخ این موجوداتی که ما می‌بینیم و حس می‌کنیم نیست؛ یک چیزی است از نوع اموری که ما حس و لمس نمی‌کنیم. در سورهٔ عمّ می‌فرماید: یَوْمَ یَقومُ الرّوحُ وَ الْمَلائِکَةُ صَفّاً[2] آن روزی که روح و ملائکه در یک صف بایستند. ظاهر تعبیر این است که روح از نوع ملائکه نیست، چون آن را در عرض ملائکه ذکر می‌کند و این تناسب ندارد که یکی از ملائکه را در عرض عموم ملائکه ذکر کند. یا در آیهٔ دیگری می‌فرماید: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرّوحُ فیها بِاِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ اَمْرٍ[3] در شب قدر ملائکه و روح نازل می‌شوند. باز ملائکه در عرض روح و روح در عرض ملائکه قرار گرفته. در یک آیهٔ دیگر می‌فرماید: یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرّوحِ مِنْ اَمْرِهِ[4] ملائکه را به روح فرود می‌آورد. اینکه باء بِالرّوحِ آیا باء استعانت و استمداد است و در واقع این طور است که ملائکه با استمداد روح فرود می‌آیند، یا باء ملابست و مصاحبت است یعنی ملائکه با روح [فرود می‌آیند،] در مدعای ما که قرآن ملائکه و روح را در کنار یکدیگر ذکر می‌کند [تغییری نمی‌دهد] و در این جهت، دلالت آیه کافی است. در همین جاست که حدیثی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نقل شده که گفته‌اند روح غیر از ملائکه است و به همین آیه استدلال کرده‌اند که

۱. اسراء / ۸۵.
۲. نبأ / ۳۸.
۳. قدر / ۴.
۴. نحل / ۲.

قرآن روح را با ملائکه یک چیز نمی‌گیرد.

۲. «روح‌القدس» و «روح‌الامین»

کلمهٔ «روح» گاهی به کلمهٔ «امین» و گاهی به کلمهٔ «قدس» توصیف شده است: نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الْاَمینُ. عَلیٰ قَلْبِکَ[۱] روح‌الامین قرآن را بر قلب تو فرود آورده است. یا در آیهٔ دیگر: قُلْ نَزَّلَهُ روحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّکَ[۲] بگو این را روح‌القدس از ناحیهٔ پروردگار تو فرود آورده است. چون در بعضی آیات دیگر هست که جبرئیل قرآن را بر پیغمبر نازل کرده است، گفته‌اند پس کلمهٔ روح‌القدس و روح‌الامین کنایه از جبرئیل است. همچنین شاید بعضی گفته باشند که در آیهٔ «یَوْمَ یَقومُ الرّوحُ وَ الْمَلائِکَةُ» مقصود از «روح» خصوص جبرئیل است، که این حرف بعید است.

ایشان[۳] این حرف را قبول ندارند که حتی مقصود از روح‌الامین و روح‌القدس جبرئیل باشد، بلکه می‌گویند از آیات قرآن اینچنین فهمیده می‌شود که ملائکه که وحی را نازل می‌کنند، همراه آن، حقیقتی هست که قرآن نام آن را روح گذاشته است و حامل وحی در واقع آن روح (همان روح‌الامین و روح‌القدس) است، نه اینکه جبرئیل حامل وحی باشد. این، عقیده‌ای است که ایشان در اینجا اظهار می‌دارند.

۳. توأم شدن «روح» با «وحی»

در بعضی از آیات، روح با کلمهٔ وحی توأم شده است، مثل اینکه در این آیه می‌فرماید: وَ کَذٰلِکَ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ روحاً مِنْ اَمْرِنا ماکُنْتَ تَدْری مَا الْکِتابُ وَ لَا الْاِیمانُ[۴] ما روحی از امر[۵] خودمان به تو وحی فرستادیم. گفته‌اند آنچه که خداوند وحی فرستاده آیات قرآن است، پس اینجا از نفس آیات قرآن به «روح» تعبیر شده است. البته مانعی ندارد که ما آیات قرآن را از [نوع] آن حقایق [بدانیم.] مسلّم آیات قرآن وقتی بر قلب پیغمبر نازل می‌شود، به صورت یک حقیقت نازل می‌شود و بعد

---

۱. شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴.
۲. نحل / ۱۰۲.
۳. [مؤلف تفسیر المیزان]
۴. شوری / ۵۲.
۵. راجع به کلمهٔ «از امر» که در اغلب این آیات آمده است، بعد صحبت می‌کنیم.

صورت لفظی پیدا می‌کند. پس به قول این آقایان یکی از موارد اطلاق کلمهٔ روح، خود آیات قرآن است. ولی ایشان[۱] مدعی هستند که در اینجا هم مقصود از کلمهٔ روح، خود آیات قرآن نیست، بلکه همان حقیقتی است که قرآن در جاهای دیگر به آن، روح‌الامین و روح‌القدس گفته است، به اعتبار اینکه خود او هم کلمة الله است و قرآن این چیزها را کلمات الهی می‌نامد. وقتی که می‌فرماید: اَوْحَیْنا اِلَیْکَ روحاً مِنْ اَمْرِنا، معنایش این است که روح‌الامین راکه از امر ما و از جنس امر ماست، بر تو فرو فرستادیم. اصلا معنای «اَوْحَیْنا اِلَیْکَ روحاً مِنْ اَمْـرِنا» تقریبا «نَزَّلْنا روحَ الْقُدُسِ مِنْ اَمْرِنا» می‌شود: ما روح‌القدس را از امر خودمان بر تو نازل کردیم. خلاصه به عقیدهٔ ایشان مقصود از «روح» در اینجا خود آیات قرآن نیست، بلکه همان حقیقتِ حامل وحی است، و اَوْحَیْنا هم در اینجا یعنی «فرود آوردیم».

۴. اطلاق «روح» بر عیسی بن مریم

یکی دیگر از مواردی که کلمهٔ روح در قرآن اطلاق شده است، شخص عیسی بن مریم است که لقب روح‌اللّهی گرفته است: وَ کَلِمَتُهُ اَلْقیٰها اِلیٰ مَرْیَمَ وَ روحٌ مِنْهُ[۲] عیسی کلمهٔ خداست که او را به سوی مریم القاء فرمود و این عیسی روحی از اوست.

۵. اطلاق «روح» در مورد تأیید مؤمنین

آیات دیگری که کلمهٔ روح در آنها آمده زیاد است، مثل مواردی که به عنوان تأیید مؤمنین است. در یک جا می‌فرماید: اُولٰئِکَ کَتَبَ فی قُلوبِهِمُ الْایمانَ وَ اَیَّدَهُمْ بِروحٍ مِنْهُ[۳] خدا ایمان را در دلهای آنها ثبت کرد و آنها را به وسیلهٔ روحی از خود تأیید کرد. مقصود از روح در اینجا چیست؟ آیا مقصود همان حقیقتی است که در عرض ملائکه ذکر می‌شود یا مقصود یک حالت معنوی و یک القاء معنوی و یک نور معنوی است که بر قلوب مؤمنین فرود می‌آید؛ مثلا خداوند الهامی به قلب آنها فرستاد، قدرتی و قوه‌ای و تأییدی به قلب آنها فرستاد و همان را روح الهی می‌نامد. بعید نیست همین دومی باشد.

---

۱. [مؤلف تفسیر المیزان]

۲. نساء / ۱۷۱.

۳. مجادله / ۲۲.

۶. اطلاق «روح» در ارتباط با حضرت مریم

یکی دیگر [از استعمالات کلمهٔ روح در قرآن] در مورد مریم است، آنجا که مریم بنا بر آنچه قرآن تصریح می‌کند حامله شد ولی نه از یک انسان، بلکه خداوند فرشته‌ای یا حقیقتی غیر از فرشته را فرستاد و او به یک شکل خاصی این آمادگی را در او به‌وجود آورد. اینجا هم که به اصطلاح حیات بخشی در کار است، باز کلمهٔ روح آمده است. تعبیر این است: فَاَرْسَلْنا اِلَیْها روحَنا ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم، فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً [1] او در نظر مریم به صورت یک بشر معتدل متمثّل شد. خودِ فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً نشان می‌دهد که بشر نبود ولی به صورت یک بشر بر مریم ظهور کرد. اینجا هم این امر بعید نیست؛ بگوییم این همان روحی است که در آیات دیگر با ملائکه ردیف قرار داده شده است و قرآن می‌خواهد بگوید ما همان را فرستادیم.

۷. اطلاق «روح» دربارهٔ انسان

یکی دیگر از مواردی که تعبیر «روح» در قرآن آمده است آن‌جایی است که دربارهٔ انسان و یا انسانها به طور کلی آمده است. دربارهٔ آدم ــ که البته از مجموع آیات معلوم می‌شود که به آدم اول اختصاص ندارد ــ می‌فرماید: ثُمَّ سَوّیٰهُ وَ نَفَخَ فیهِ مِنْ روحِهِ [2] سپس او را تسویه کرد و از روح خود در او دمید. می‌گویند معنای تسویه همان تعدیل کردن و تکمیل کردن است. ظاهرش این است که پس از آنکه خلقت جسمانی آدم را تکمیل کرد، از روح خود در او دمید. در آیهٔ دیگر راجع به همان آدم اول می‌فرماید: فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی فَقَعوا لَهُ ساجِدینَ [3] وقتی که او را تکمیل کردم و از روح خودم در او دمیدم، پس شما او را سجده کنید.

۸. آیهٔ «وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی»

آیات دیگری که کلمهٔ روح در آنها اطلاق شده است زیاد است و شاید کلیاتش همینهایی باشد که عرض کردم. ظاهرا، هم در سوره‌های مکیه آمده و هم در

---

۱. مریم / ۱۷.
۲. سجده / ۹.
۳. حجر / ۲۹.

سوره‌های مدنیه، و حتی همین سورهٔ بنی‌اسرائیل را که در آن آیهٔ وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ آمده، سورهٔ مکیه می‌دانند. در این سوره این مطلب آمده است: وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی[1] از تو دربارهٔ روح پرسش می‌کنند، بگو روح از امر پروردگار من است.

در اینجا این مسأله مطرح شده که اولا مقصود از روح در اینجا چیست؟ ثانیا این جواب چطور جوابی است؟ آیا واقعا جواب حقیقی است، یا خواسته بگوید شما دربارهٔ آن سؤال نکنید، این چیزی نیست که ما برایش تعریفی بکنیم تا شما بتوانید به ماهیت و حقیقت آن پی ببرید؟

مفسرین در این زمینه که این روحی که مورد سؤال بوده است چیست، اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند چون قبلا در بعضی آیات نام روح در عرض ملائکه آمده بوده است، این سؤال به وجود آمده که این روحی که غیر از ملائکه است، چیست. پس مورد سؤال، آن است.

بعضی گفته‌اند مقصود از روح در اینجا خود قرآن است. همان کسانی که گفته‌اند در «وَ کَذٰلِکَ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ روحاً مِنْ اَمْرِنا[2]» مقصود از روح، خود آیات قرآن است، گفته‌اند در اینجا یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ ... یعنی وقتی دربارهٔ قرآن از تو سؤال می‌کنند بگو روح امری است که از ناحیهٔ پروردگار نازل شده است.

بعضی هم گفته‌اند که مقصود از «روح» در اینجا جبرئیل است. اینها همان کسانی هستند که روح‌الامین و روح‌القدس را مساوی با جبرئیل می‌دانند و گفته‌اند هر جا که در قرآن روح آمده است و مخصوصا هر جا که در عرض ملائکه قرار گرفته، مقصود جبرئیل است. پس یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ سؤال از ماهیت جبرئیل است که حامل وحی است و بر پیغمبر نازل می‌شود و با پیغمبر سخن می‌گوید.

بعضی هم گفته‌اند مراد از «روح» در اینجا روح انسانی است که در بعضی آیات دیگر آمده است: وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی؛ سؤال از روح انسان کرده‌اند که مقصود چیست و جواب داده شده است که: مِنْ اَمْرِ رَبّی.

بعضی دیگر می‌گویند (خود ایشان[3] این نظر را انتخاب می‌کنند) در اینجا سؤال

---

۱. اسراء (بنی‌اسرائیل) / ۸۵.
۲. شوری / ۵۲.
۳. [مؤلف تفسیرالمیزان]

از روح به معنی خاص نیست، بلکه سؤال‌کنندگان می‌دیده‌اند ذکر روح در قرآن زیاد آمده است بدون اینکه چیزی از آن بفهمند و از جمله در مورد انسان استعمال شده است، لذا سؤال کرده‌اند این روح چیست؛ جواب آمده است: قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی. ایشان معتقدند که این جوابْ جواب واقعی است، نه جوابی که در واقع به این معنا است که در این موضوع سؤال نکنید.

تعریف شیء به علل داخلیه یا علل خارجیه

یکی از استادهای ما تعبیری داشت که با حرف ایشان (علامه طباطبایی) در اینجا تطبیق می‌کند. می‌گفت تعریف شیء یا به علل داخلیه (اجزاء) است یا بـه عـلل خارجیه (فاعل و یا نتیجه). مثلا کسی از ما می‌پرسد: این قالیچه چیست؟ وقـتی می‌خواهیم قالیچه را برای او بیان کنیم، گاهی می‌گوییم مجموعه‌ای از پنبه یا پشم است که آن را به صورت نخ درآورده‌اند و بعد این نخها را این طور رنگ کرده‌اند و بعد هم این طور بافته‌اند؛ ماده و صورتش را ذکر می‌کنیم، این‌که از چه به وجود آمده و به چه شکل و صورتی درآمده است.

گاهی هم وقتی بخواهیم قالیچه را تعریف کنیم به غرض و فـایده‌اش تـعریف می‌کنیم؛ می‌گوییم: قالیچه یعنی چیزی که درست می‌کنند برای اینکه پهن کنند روی زمین و روی آن بنشینند. مثل اینکه از ما بپرسند: چراغ چیست؟ می‌گوییم آن چیزی که به وجود می‌آورند برای اینکه در تاریکی از نورش استفاده کنند. یعنی تکیهٔ ما در تعریف روی خاصیت و اثر آن است.

و گاهی ما یک شیء را به فاعلش تعریف می‌کنیم (البته موارد سؤال و مـوارد جواب فرق می‌کند) مثل اینکه کسی بپرسد این چیست؟ می‌گوییم این اثـر آقـای طباطبایی است؛ بدون اینکه از محتوای این کتاب چیزی گفته باشیم که موضوع و محتوایش چیست و بدون اینکه آن هدف و غرضی که از تألیف این کتاب بوده است بیان کرده باشیم؛ این را فقط از راه فاعلش معرفی می‌کنیم.

البته می‌گویند هیچ‌یک از این تعریفات به تنهایی کامل نیست، نه تعریف به علت فاعلی، نه تعریف به علت غایی و نه تعریف به علت مادی و صوری؛ تعریف کامل آن است که هم علل داخلیهٔ یک شیء را بیان کند و هم علل خارجیه را.

حال، اگر یک امری بسیط بود و جزء نداشت، ما دیگر نـمی‌توانـیم آن را بـه اجزائش تعریف کنیم، همچنان‌که اگر شیئی غایت نداشت (یعنی برای یک غایت

دیگر به وجود نیامده بود یا حتی غایتش با فاعلش یکی بـود) آن را از راه اثـر و غایتش نمی‌توانیم تعریف کنیم. اگر [یک شیء] تنها فاعل داشته باشد، یگانه راهی که ما می‌توانیم آن را تعریف کنیم. این است که آن را به فاعلش تعریف کنیم.

اگر یک شیء فاعل نداشته باشد، جزء هم نداشته باشد، غایت هم نداشته باشد، طبعا غیرقابل تعریف است و به همین دلیل ما خدا را نمی‌توانیم تعریف کنیم (یعنی یک تعریف واقعی که به اصطلاح ذاتی باشد). ما خدا را از راه اثر (اثر غیر از غایت است) می‌توانیم بشناسیم، ولی خدا را نمی‌توانیم تعریف کنیم به آن معنا که اشـیاء دیگر را تعریف می‌کنند؛ چون خدا نه جزء دارد که بگوییم خدا آن چیزی است که از فلان شیء و فلان شیء به وجود آمده، نه فاعل دارد که بگوییم خدا آن چیزی است که آن را فلان شیء ایجاد کرده، و نه غایت دارد که بگوییم خدا آن چیزی است که آن را برای فلان هدف به وجود آورده‌اند؛ پس طبعا هیچ‌یک از آن چیزهایی که در باب تعریف از آنها استفاده می‌شود، در مورد خدا نمی‌توان از آنها استفاده کرد.

تعریف روح به خدا

چیزی که قرآن آن را روح می‌داند، فرض این است که اجزاء ندارد و برای غـایتی (لااقل غایتی که سائل آن را بشناسد) نیز به وجود نیامده است[1]. پس یگانه راهی که باقی می‌ماند این است که روح را به خدا تعریف کنند: روح از امر پروردگار است، آن چیزی است که امر پروردگار است و ناشی از امر پروردگار است.

«امر» در قرآن

آن استاد ما این مطلب را بیان می‌کرد. البته این بیان می‌تواند مقدمه‌ای بـاشد ولی بیان کاملی نیست. به نظر من تکمیل آن به مطلبی است که ایشان (علامه طباطبایی) در اینجا بیان کرده‌اند ــ که البته قبل از ایشان، دیگران هم این مطلب را گفته‌انـد و آقای مهندس هم تا حدود زیادی در این کتاب به این نکته توجه کرده‌اند ــ و آن این است که کلمهٔ «امر» در قرآن آنجا که به خدا نسبت داده شود[2] و اَمْرُ الله وَ اَمْرُهُ گفته

---

۱. اگر روح برای غایتی هم به وجود آمده باشد، آن غایت از خود روح مخفی‌تر است. غایت روح این است که به سوی خداوند بازگردد. تازه او (سؤال کننده) بازگشت به سوی خدا را نمی‌داند چیست.

۲. نه آنجا که به خدا نسبت داده نشود؛ مثلا گاهی «امر» در قرآن به ما نسبت داده شده: اَطیعُوا اللهَ وَ

شود، وجهۀ انتساب اشیاء است به خدا مستقیما بدون دخالت عامل زمان و مکان، یا به عبارتی که این آقایان می‌گویند وجود دفعی اشیاء است نه وجود تـدریجی، برخلاف «خلق» که هروقت در قرآن کلمهٔ «خلق» گفته مـی‌شود، نـظر بـه ایـجاد تدریجی اشیاء دارد، یعنی اشیاء از آن جهت که به علل زمانی و مکانی خودشان ارتباط دارند: وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ فی سِتَّةِ اَیّـام[۱و۲]، یـا: وَ لَـقَدْ خَـلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طینٍ. ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَـوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ اَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللهُ اَحْسَنُ الْخالِقینَ[۳]. پس وقتی «امر» گفته می‌شود، وجود دفعی مـورد تـوجه است و دیگـر صحبت تدریج در کار نیست: اِنَّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَـیْئاً اَنْ یَـقولَ لَـهُ کُـنْ فَـیَکونُ[۴] امـر پروردگار این است: چیزی را اراده کند و بگوید کُنْ[۵] (باش!)، هست. یا: وَ ما اَمْرُنا اِلّا واحِدَةٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ[۶] امر ما جز یکی بیشتر نیست [مانند] چشم به هم زدن (ظـاهرا «لمح» همان به هم زدن چشم است)؛ یعنی دیگر تدریج و وقت و زمان و این جور چیزها در آن نیست. در آیهٔ دیگری می‌فرماید: اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ[۷]، هم خلق از آن اوست و هم امر.

آقایان این طور استنباط می‌کنند که در قرآن هر جا که کلمهٔ «امر» آمده و امر را به خدا نسـبت داده و گـفته است چـیزی امـر خـداست، یـعنی یک وجـودی است غیرتدریجی و غیرزمانی؛ یعنی «خلق» نیست. آیهٔ «وَ یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِنْ[۸] اَمْرِ رَبّی» را این طور معنی می‌کنند: بگو روح از جنس امر پروردگار است نه از جنس خلق پروردگار. آسمان و زمین و کوه و دریا از جنس خلق پروردگار هستند،

ـ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (نساء / ۵۹)، اینجا معنایش این است: کسانی که صاحبان امر شما هستند، در واقع متصدیان امر شما. یا در جاهای دیگری کلمهٔ «امر» به اشیاء نسبت داده شده است.

۱. حال مقصود از شش روز هرچه می‌خواهد، باشد.

۲. هود / ۷.

۳. مؤمنون / ۱۲ـ۱۴.

۴. یس / ۸۲.

۵. همان «کُنْ» گفتن، [فعل خداوند است]، همان طور که حضرت امیر علیه السلام فرمود: قَوْلُهُ فِـعْلُهُ قـول خداوند همان نفس فعل خداوند است.

۶. قمر / ۵۰.

۷. اعراف / ۵۴.

۸. «مِن» را «مِنِ» جنس می‌گیرند.

ولی روح از جنس امر پروردگار است؛ از جنس آن است که وَ ما اَمْرُنا اِلّا واحِدَةٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ، و از جنس آن است که اِنَّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً اَنْ یَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکونُ؛ از جنس آن که خواستنش عین وجود و ایجادش است و دیگر هیچ حالت منتظره‌ای در وجود او نیست.

آنوقت جاهای دیگر هم که کلمهٔ مِنْ اَمْرِهِ آمده است، همه را همین طور معنی می‌کنند: یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرّوحِ مِنْ اَمْرِهِ ملائکه را فرود می‌آورد به کمک روح (یا با روح) از آنچه که از جنس امر پروردگار است. همهٔ اینها ـ به عقیدهٔ این آقایان ـ تعریف و بیان ماهیت است به آن مقداری که می‌شده بیان ماهیت کنند. پس کلمهٔ مِنْ اَمْرِهِ یا مِنْ اَمْرِ اللهِ که در قرآن زیاد آمده است، همه جا ـ به عقیدهٔ این آقایان ـ جنس را بیان می‌کند، یعنی «از جنس امر پروردگار».

وجههٔ خلقی و وجههٔ امری انسان

پس یَسْئَلونَکَ عَنِ الرّوحِ ـ که مطلق هم ذکر کرده است ـ یعنی این روح که در قرآن آمده که مؤیِّد است و در انسان هم دمیده می‌شود و حامل وحی هم هست، جنس آن چیست؟ آن را برای ما تعریف کن. جواب می‌دهد که روح از جنس امر پروردگار است. چون این شامل روح انسان هم می‌شود، طبعا در مورد انسان این نتیجه را می‌گیرند که انسان دارای دو وجهه و دو جنبهٔ وجودی است: وجههٔ خلقی و وجههٔ امری. هر جا اِذا سَوَّیْتُهُ یا ثُمَّ سَوّاهُ آمده است، وجههٔ خلقی و جنبهٔ مادی انسان را بیان می‌کند که زمانی و مکانی و تدریجی [1] است، و «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی» جنبهٔ امری او را بیان می‌کند. انسان در خلقت تدریجی خودش به جایی می‌رسد که ـ همان طور که آقای مهندس اشاره کردند ـ «مِنْ عند الله» و از نزد پروردگار [به او چیزی افاضه می‌شود.] البته همه چیز از نزد پروردگار است ولی «از نزد پروردگار» که اینجا گفته می‌شود مقصود این است: به جایی می‌رسد که نه از چیزهایی که الآن در نزد شما هم

۱. فعلا به آن بحث کار ندارم که آن وجود تدریجی همان خلقت تدریجی است که علوم آن را می‌شناسد (که از ابتدا تا وقتی است که انسان به مرحلهٔ آمادگی می‌رسد برای اینکه آدم بشود و تا آن وقت برای آدم بودن آمادگی نداشته است) یا همان است که دیگران ـ که هرگز به مسألهٔ تکامل انواع توجهی نداشته‌اند ـ بر اساس اخبار و احادیثی که می‌گوید خداوند سرشت آدم را در چهل صباح سرشت، به آن قائل بودند.

هست، بلکه از بالاتر از نزد شما و از بالا [چیزی] سرازیر می‌شود؛ یعنی یک چیزی از نزد پروردگار بر وجود خلقی افاضه شد که نفس وجود آن، دیگر وجود تدریجی نیست. البته این به معنای آن نیست که قبلا یک چیزِ درست و کامل شده‌ای در یک جایی بود و آوردند (آن طور که نظریهٔ فلاسفهٔ قبل از ارسطو ـ مثل افلاطون ـ بوده است) و حتی لزومی ندارد که بگوییم مقارن با این [ماده] یکدفعه چیزی افاضه شد، بلکه می‌توانیم بگوییم همین ماده در سیر تکاملی خودش، وجود امری پیدا کرد؛ یعنی مانعی ندارد که شیئی وجود خلقی داشته باشد و وجود خلقی منتهی به وجود امری شود و وجود زمانی مبدل به وجود غیرزمانی شود.

حرفی که ملاصدرا در این زمینه گفت همین بود و همچنین او گفت آیهٔ سورهٔ مؤمنون همین مطلب را بیان می‌کند. (این آیه[1] فقط جنس را بیان می‌کند، اما هیچ بیان نمی‌کند این جنس که «مِنْ عند الله» و از نزد پروردگار[2] است، به چه شکل و به چه کیفیت پیدا شد).

روح، وجههٔ امری انسان

آن آیهٔ سورهٔ مؤمنون این است که بعد از اینکه مراتب خلقی انسان را بیان می‌کند، می‌گوید: ثُمَّ اَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ[3] ما «همین» را چیز دیگرش کردیم (خلق در اینجا یعنی مخلوق). غیر از اینکه بگویند «چیز دیگر» تعریف دیگری ندارد. در آیات دیگر می‌گوید: فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی، ولی در اینجا تصریح می‌کند که «همین» را خلق دیگرش کردیم.

به هرحال آنچه مسلّم است این است که از آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که انسان دارای دو وجههٔ وجودی است: وجههٔ خلقی و وجههٔ امری، و آن وجههٔ امری است که در بعضی جاها روح نامیده شده است، همان طور که در غیر انسان هم روح

---

۱. [مقصود آیهٔ ۸۵ سورهٔ اسراء است.]

۲. «از نزد پروردگار» یعنی افقش بالاتر از این افق است و هر چیزی که نو به وجود می‌آید، بالاخره ارادهٔ پروردگار است که آن را به وجود می‌آورد: وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلومٍ (حجر / ۲۱). هرچیزی که به وجود می‌آید از ناحیهٔ پرودگار فرود می‌آید، یعنی ارادهٔ پروردگار است که در واقع متنزّل شده و به این صورت درآمده است.

۳. مؤمنون / ۱۴.

اطلاق شده است. اگر ما حقیقت وحی را هم روح بدانیم، باز درست گفته‌ایم چون وحی الهی هم مسلّما یک حقیقتی است که از افق مافوق زمان و مکان بر افق زمان و مکان وارد می‌شود؛ یعنی آن هم از جنس امر پروردگار است و یک وجود تدریجی نیست که باید نطفه‌اش در طبیعت پیدا شود و در زمان و مکان تکامل پیدا کند، بلکه وقتی زمینه اینجا آماده شد، وحی هم که از جنس امر پروردگار است فرود می‌آید.

این، خلاصهٔ نوع توجیهی است که آقای طباطبایی کرده‌اند و البته عرض کردم که این ابتکار ایشان نیست؛ قبل از ایشان، دیگران این حرف را گفته‌اند و حتی در کلمات ملاصدرا هم همین حرفها هست که «امر» با «خلق» در قرآن فرق می‌کند و خلاصه دیگران هم از این موارد استعمال مختلف، خواسته‌اند همین استنتاجها را بکنند. ولی یک مطلب هست و آن این که این آقایان مدعی هستند غیر از روحی که در عرض ملائکه قرار گرفته است و غیر از روحی که در مورد وحی است (اعم از اینکه خود آیات قرآن باشد یا فرشتهٔ حامل وحی)، در مورد موجودات این عالم، در غیر انسان، کلمهٔ روح اطلاق نشده است؛ یعنی مثلا ما در قرآن چیزی نداریم که از آن استنباط شود گیاهان یا حیوانها[1] هم دارای نوعی روح که یک موجود امری باشد هستند؛ یا در جمادات این عالم[2] دیده نشده است که قرآن نام روح بر اینها بگذارد. ولی قدر مسلم در مورد انسان [روح] گفته است و در مورد حیوان الآن نمی‌توانم اظهارنظر قطعی کنم.

ریشه‌های علمی فکر روح

مطلب دیگر اینکه می‌خواهیم ببینیم از جنبهٔ علمی و فلسفی، این فکری که منتهی شده به فرضیهٔ روح، از کجا پیدا شده است. یکی از دو ریشهٔ این فکر، مسأله‌ای است که در قدیم مطرح بوده و امروز هم مطرح است ـ شاید شکلش فرق کند ـ به نام مسألهٔ «مادّه و قوّه». البته اینجا مقصودم «قوه» به مفهوم فلسفی است، یعنی مبدأ حرکت و اثر. این مفهوم با اصطلاح علمای فیزیک قدری فرق می‌کند. گفته‌اند اجسام و اجرامی که ما در عالم می‌بینیم ـ مثل آب، آتش و هوا ـ در جسمیت و

---

۱. در حیوان [اثبات این مدّعا] قدری مشکلتر از انسان است؛ بعضی یک نوع استدلالی می‌کنند.
۲. مثلا نفت که به وجود می‌آید، بالاخره ترکیبی است از عناصر و این عناصر که ترکیب می‌شوند شیء ثالثی با خواص دیگری به وجود می‌آید.

جرمیت و در بسیاری چیزها با همدیگر مشترک هستند، اینها در جسم بودن و در ماده بودن مانند یکدیگر هستند، پس چرا در خواص با یکدیگر اختلاف دارند؟ منشأ اختلاف خاصیت چیست؟ آمدند مرکّبات را تجزیه کردند و بالاخره به عقیدهٔ خودشان به اشیائی رسیدند که آنها را بسیط دانستند و بحثها را روی آن بسائط بردند. (اگرچه آن بسائطِ قدیم را امروز بسیط و عنصر نمی‌دانند ولی در اصلِ فرضیهٔ فلسفی فرق نمی‌کند؛ علمِ امروز هم بالاخره مرکبات را منتهی به بسائط می‌داند. علم فرق کرده، ولی فلسفه در این جهت فرق نکرده؛ فلسفه می‌گوید مرکبات باید منتهی شود به بسائط، علم هم می‌گوید مرکبات باید منتهی شود به بسائط. در قدیم علمْ مرکبات را منتهی می‌کرد به آب و خاک و هوا و آتش، ولی بعد معلوم شد که اینها خودشان مرکبند و بسائط و عناصر چیز دیگری هستند.)

می‌گفتند مرکبات را با عناصر می‌شود توجیه کرد (اگرچه توجیه آنها هم توجیه کاملی نیست)؛ می‌گوییم وقتی که چند عنصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند چون هرکدام خاصیت جداگانه‌ای دارند، این روی آن اثر می‌گذارد و آن روی این اثر می‌گذارد، این چیزی از اثر خودش را به آن می‌دهد و آن چیزی از اثر خودش را به این می‌دهد، و وقتی اثرهایشان را به یکدیگر دادند یک خاصیت متوسط (مزاج)[1] در این مجموع پیدا می‌شود[2].

بعد از اینکه مرکبات را با عناصر توجیه می‌کردند، بالأخره می‌رفتند سراغ عناصر که خود عناصر چرا اختلاف دارند؟ اینها که در ماده بودن با یکدیگر مشترک هستند و امور متشابه باید خاصیتهای متشابه داشته باشند (حُکْمُ الْاَمْثالِ فی ما یَجوزُ وَ فی ما لا یَجوزُ واحِدٌ)؛ در جسمیت و جرمیت که با یکدیگر شریکند، پس چرا خاصیتها مختلف است؟ اینجا بود که مسألهٔ قوه مطرح می‌شد. دیگر نمی‌شد با خود ماده، این اختلافِ خاصیتها را توجیه کنند و بگویند که در ماده مادهٔ دیگری است، چون باز ماده ماده است و خاصیت یکی می‌شود. می‌گفتند قوه‌ها و نیروها

---

۱. مزاج یعنی یک خاصیتی که حد وسط است میان خاصیتهای مختلف.

۲. حال آیا به همین می‌شود وجود یک مرکب را توجیه کرد یا نه؟ عده‌ای می‌گفتند نه، چون تازه وقتی مزاج پیدا شود، باید یک قوهٔ جدید (و به اصطلاح یک صورت نوعیهٔ جدید) به وجود آید تا مرکب شود، و الّا صرف اینکه بگوییم عناصر در یکدیگر اثر گذاشته‌اند، برای توجیه مرکب کافی نیست. حالا اینها چون در بحث ما خیلی تأثیر ندارد، من زیاد بحث نمی‌کنم.

مختلف است، نوع نیروها مختلف است.

بعد این مسأله مطرح می‌شد که آیا این نیروها عرض است یا جوهر؟ می‌گفتند اگر عرض باشد، خود عرض ناشی از جوهر است، پس باید ناشی از خود ماده باشد. باز اشکال عود می‌کند که ماده چطور شد که عرضهای مختلفی ایجاد کرد؟ پس باید خودش جوهری باشد و متحد با این ماده باشد که ناشی از ماده هم نباشد. پس ماده در عالم یکی است و قوه در عالم مختلف است. خلاصه، وجود عناصر مختلف را روی این حساب توجیه می‌کردند.

«قوه» در انسان

پس در واقع آنها به دو عنصر (به اصطلاح فلسفی نه به اصطلاح علمی) قائل بودند و عالم را «دو حقیقتی» می‌دانستند: ماده و قوه. ولی برای این قوه‌ها تا [مرتبهٔ] ذی‌حیاتها اهمیت زیادی قائل نبودند و می‌گفتند «قوه یک امری است که در همهٔ ماده حلول دارد و با پیدایش ماده پیدا می‌شود و با فنای ماده هم فانی می‌شود» تا می‌رسید به ذی‌حیاتها؛ اینجا قوه شکل دیگری پیدا می‌کرد و به علت خاصی نام «نفس» روی آن می‌گذاشتند. تا می‌رسید به انسان؛ قوه در انسان بالخصوص به دلایل خاصی ـ که یکی از دلایلش را آقای مهندس بازرگان در اینجا[1] ذکر کرده‌اند ـ یک شکل خاص پیدا می‌کرد که با آن قوه‌هایی که قبلاً فرض کرده بودند قابل توجیه نبود. یکی از آن دلایل همین استعداد بی‌نهایت و آرزوهای بی‌نهایت در انسان است، و یکی مسألهٔ ادراک کردن کلیات، و مسائل دیگر. می‌گفتند آن قوه یعنی آن مبدأ اثر که در انسان هست با مبدأ اثرهایی که در غیر انسان هست تفاوتهایی دارد که حتی از جنس آن قوه‌ها هم نمی‌تواند باشد. این بود که برای آن یک جنبهٔ مِنْ عنداللّهی قائل می‌شدند زائد بر آنچه که برای اشیاء دیگر [قائل بودند؛] یعنی برایش جنس دیگری قائل بودند (همان مسألهٔ من امر ربّی) به این تعبیر که قوه‌های دیگر وجودشان می‌تواند وجود خلقی و زمانی و مکانی باشد اما این قوه که در انسان هست وجودش نمی‌تواند وجود خلقی و زمانی و مکانی باشد، بلکه باید وجودش وجود دیگری باشد. بعد، از این که وجود انسان جنبهٔ امری دارد نتیجه‌های دیگری

۱. [کتاب ذرهٔ بی‌انتها]

(مثل بقای انسان) گرفته می‌شود.

عنصر سوم در کتاب «ذرۀ بی‌انتها»

آقای مهندس در کتاب ذرۀ بی‌انتها ـ البته با ابتکار خودشان ـ تقریبا همان بیان قدما را در مورد ماده و قوه بیان کرده‌اند و در واقع می‌شود گفت بیان قدما را بـه زبـان امروزی بیان کرده‌اند و آنـها را تأیـید و تـقویت کـرده‌انـد، ولی نـتیجۀ دیگـری می‌خواسته‌اند بگیرند. من قسمتهایی از مطالب ایشان را یادداشت کرده‌ام، ایشـان می‌فرمایند:

> علمِ امروز بیش از دو عنصر نمی‌شناسد: ماده و انرژی[۱]. علم، تمام عالم با حرکات و صورتهای مختلف مربوطه را می‌خواهد تنها با این دو نوع مصالح در قالب زمان و مکان بسازد. اما قرآن در عین قبول آن دو عنصر (برخلاف متقدمین و بعضی از اهل کلام و فلاسفه که بی‌اعتنای به هردو بودند[۲]) انگشت روی یک عنصر سوم نیز می‌گذارد و موجودات یا مخلوقهای دیگری را نیز معرفی می‌نماید. البته قرآن پای عنصر سوم را همه وقت و همه جا به میان نمی‌کشد، در مواقع خاصِ ابداع یا ارتحال و جهش اشاره می‌کند[۳]... حال در برابر چنین اظهار یا ابتکار قرآن باید دید حق با قرآن است یا با عـلم امروزی، یعنی جهان خلقت و طبیعت که بالاخره به یک چیز و به یک جا منتهی می‌شود جهان دو عنصری است یا سه عنصری... علم قادر نیست دنیای مشهود را با به کار بردن دو عنصر در قالب زمان و مکـان بسـازد. بسیاری از حوادث و کیفیاتِ واقع‌شده یا واقـع‌شونده است کـه عـلمِ دو عنصری از تشریح و تعلیل آن عاجز می‌ماند.

۱. البته در بعضی جاهای دیگر می‌گویند: اگرچه ایندو را هم چون به یکدیگر تحویل می‌شوند یک چیز می‌داند، ولی فعلا آن جهت محل بحث ما نیست.

۲. من باید مدرک این را از خودشان بپرسم که در کجاست. انرژی را قدما اصلا نمی‌شناختند نه اینکه بی‌اعتنا بودند، و ماده را همه قبول داشتند.

۳. این یک نکتۀ بسیار اساسی است. به عقیدۀ ما همین مطلب به استنتاجی که خـود آقـای مـهندس می‌خواهند بکنند قدری ضربه می‌زند.

عرض کردم که این بیان از نظر شباهت استدلال و برهان همان بیانی است که قدما می‌کرده‌اند. قدما انرژی را نمی‌شناختند و فقط ماده را می‌شناختند و می‌گفتند مادهٔ تنها برای توجیه جهان کافی نیست[1]؛ ما تا یک حقیقت دیگری را در ماهیت جهان دخالت ندهیم نمی‌توانیم جهان را توجیه کنیم و آن حقیقتْ قوه است و قوه را هم نمی‌توانیم خاصیت ماده بدانیم، چون اگر خاصیت ماده بدانیم عین همان اشکالات عود می‌کند، پس قوه را باید در عرض ماده قرار دهیم نه در طول ماده.

ایشان به دلیل پیشرفتهای علم امروز که ماده و انرژی هردو را می‌شناسد، می‌گویند علم نمی‌تواند جهان را با ماده و انرژی توجیه کند، عنصر سوم لازم دارد. این عنصر سوم ایشان همان عنصر دوم دیگران است. ولی ایشان در بعضی موارد استدلال، استدلالی کرده‌اند که قدما نکرده‌اند و از نظر ما هم ضعیف است. اول چیزی که ذکر می‌کنند این است:

> ... از جمله، ابداع اولیهٔ جهان که اگر جهان ابتدایی داشته باشد اصل اول ترمودینامیک یعنی اصل ثبات ماده و انرژی متزلزل می‌گردد. فرضیهٔ دوعنصری مجبور است جهان را ازلی بداند.

البته این ایرادی نیست بر کسانی که جهان را دو عنصری می‌دانند، چون آنها مجبور نیستند جهان را غیر ازلی فرض کنند که به این اشکال دچار شوند. ما قبلا جایی ثابت نکرده‌ایم که جهان ازلی نیست تا بعد بگوییم جهانِ دوعنصری نمی‌تواند پیدایش جهان را توجیه کند. آن که می‌گوید جهان دو عنصری است، می‌گوید جهان ازلی هم هست. این را ما نمی‌توانیم به صورت یک اشکال و یک دلیل و استدلال در اینجا بیاوریم. این جزء مدعای ما باید قرار گیرد؛ تازه جزء مدعا هم نمی‌شود قرار گیرد. بیان دومی که کرده‌اند بیان خوبی است[2]:

---

۱. البته «عنصر» تعبیر نمی‌کردند، این یک اصطلاح ادبی است.

۲. من مطالب ایشان را خلاصه کرده‌ام.

دربارهٔ خواص و کیفیات عناصر یا میل ترکیبهای اجسام و بروز کلیهٔ تحویلها که چرا صورت و حالت مصالح تشکیل‌دهندهٔ جهان ثابت نیست؟ چرا این مصالح اولیهٔ جهان به یک حال باقی نمی‌مانند؟ منشأ این تغییرات، تحولها و تبدلها چیست؟ اگر این سیر و تحویل‌ها یا دگرگونیها و جریانها ناشی از صفات و خواصی است که در نهاد اشیاء یا عناصر وجود دارد، این خود یک عدم تقارن است و نشانه و ناشی از یک قصد و دستور خاص یا حرکت و شکل یک‌جهته می‌باشد.

این عین همان برهانی است که [قدما] در باب قوه ذکر کرده‌اند. می‌گویند اگر شما بگویید خاصیتها فرق می‌کند، می‌گوییم چرا خاصیتها فرق می‌کند؟ این عدم تشابه و عدم تقارن از کجا پیدا شد؟ منشأ اختلاف خاصیت چیست؟ ما بحثمان سرِ منشأ اختلاف خاصیتهاست.

پس بیانشان بیان درستی است و عین همان بیان است و هیچ فرق نمی‌کند، منتها تعبیر این است:

باید قصد، دستور خاص یا اراده‌ای در کار و در فرمان باشد تا چنین خواص ثابت و عام به عناصر اولیه و بَعدی داده و برنامهٔ مشترک واحد برای ماشین جهان تنظیم کرده باشد. اگر عدم تقارن در حالتهای یک‌جهته وجود نمی‌داشت حتما عناصر تشکیل‌دهندهٔ جهان در برابر کلیهٔ خواص و شرایط دارای وضع مشابه و بی‌تفاوت می‌شدند.

تعبیر به «اراده» کرده‌اند که ما مخالف نیستیم و به هرحال بیان، بیان درستی است. از نظر قدما این، دلیل بر وجود قوه است و چون این قوه نمی‌تواند عرَض باشد (یعنی نمی‌تواند خاصیت خود ماده باشد) باید در عرض ماده قرار گیرد؛ و چون ایندو دو شیء جدا از همدیگر هم نیستند و در کنار هم و دوش به دوش یکدیگر نوعی پیوند اتحادی میانشان وجود دارد، پس ایندو مجموعا یک چیزند (هم دوتا هستند هم یکی)؛ و چون همین قوه است که نوعیت اشیاء را عوض می‌کند (اگر قوه نمی‌بود همهٔ اشیاء نوع واحد بودند و قوه است که مبدأ تنوع و نوعیت اشیاء است)

اینها را «قوهٔ منوّعه» یا «صورت نوعیّه» می‌نامیدند.

دلیل سوم: پیدایش و پدیدهٔ حیات (پدیدهٔ حیات پس از پیدایش اولیـه). اول اشاره می‌کنند که هنوز علم نتوانسته پیدایش اولیهٔ حیات را حل کند. فرضا هم حل کند، این بیان بیان درستی است و آن پیدایش اولیه به این مسأله ارتباطی نـدارد؛ منشأ پیدایش حیات هرچه می‌خواهد باشد، ما دربارهٔ ماهیت حیات بحث می‌کنیم نه دربارهٔ منشأ اولیه‌اش.

> این یک جریان ضد آنتروپی یعنی مخالف اصل دوم ترمودینامیک (اصل کهولت) است.

بسیار نکتهٔ عالی‌ای است ولی از نظر مواد استدلال، همان استدلال اوّلی است که مادهٔ اضافه‌ای برایش پیدا کرده‌ایم، نه اینـکه یک بـرهان عـلی‌حده بـاشد. روی حسابهای منطقی، ما این دو را نمی‌توانیم دو برهان حساب کنیم، یک برهان است که برایش مثالهای گوناگونی پیدا کرده‌ایم.

خود مسألهٔ حیات یک مسألهٔ بسیار قابل توجهی است. قدما این را بـه شکـل دیگری می‌گفتند؛ آنها می‌گفتند اگر ماشینی یا اتاقی یا ساختمانی بسازیم، از روز اول رو به انهدام و فرسودگی می‌رود، ولی موجود زنده از اوّلی که پیدا می‌شود رو به تکامل می‌رود، بعد رو به فرسودگی؛ گو اینکه آنها آن فرسودگی را هم فـرسودگی واقعی تلقی نمی‌کردند و می‌گفتند آن قوه‌ای کـه رو بـه تکـامل مـی‌رود فـرسوده نمی‌شود، بلکه آن قوه تدریجا ارتباطش را با آن مـوجودی کـه داشت تکـمیلش می‌کرد قطع می‌کند. می‌گفتند پس این خود دلیل بر آن است که حیات، خودش یک حقیقتی است حاکم بر ماده. ایشان می‌فرمایند:

> همان طور که در «اسلام جوان» توضیح داده شده است تشکیل موجود زنده ـ یعنی تبدیل اجسام سادهٔ معدنی به سلولهای زنجیری یا حلقوی فوق‌العاده پیچیدهٔ متشکل آلی و حیاتی ـ هم از نظر قانون احتمالات عملا محال است و هم از جهت اصل آنتروپی، زیرا ترتیب و تشکل و تفصیل و تخصصی که لازمهٔ ترکیبات زنده و عمل اعضاء و نسوج است درست عکس همواری و

یکنواختی و همسطحی است که لازمهٔ افزایش آنتروپی می‌باشد. فرسودگی و پیری و مرگ موجودات زنده آن چیزی است که با قانون احتمالات و با قانون آنتروپی مطابقت دارد... پدیدار شدن حیات و موجودات زنده، چه در قدم نخستین و چه در هر تولید مثل و توالد و تجدید، به هیچ‌وجه با اصل کهولت که بر کلیهٔ مواد و انرژیها یعنی بر جهان دو عنصری حکومت دارد تطبیق نمی‌کند.

کأنّه این طور است: در این جهان دو قانون هست: حیات و موت. از آن جهت که در ارکان هستی این عالم ماده و انرژی دخالت دارد، اینها بیشتر عامل موت هستند و آن عنصر سومی که بر این عالم حکومت می‌کند، عامل تجدید حیات و زندگی است؛ آن از آن طرف زنده و نو می‌کند، اینها از این طرف کهنه می‌کنند؛ کار می‌کنند که لازمهٔ کار کردن کهنه کردن و فرسودگی است. پس کهنگی و فرسودگی از اینجا پیدا می‌شود و نوی از آنجا. اگر آن نبود، این به تنهایی نمی‌توانست نوی را توجیه کند. بعد دربارهٔ اصل تکامل و پیدایش انسان هم بحث کرده‌اند.

□

مهندس بازرگان: کتاب **ذرهٔ بی‌انتها** به عنوان تکمیل نوشته‌های گذشته و احیانا تصحیح آنها نوشته شده. عرایض الان من از باب ردّ فرمایشات جناب آقای مطهری نیست، بلکه توضیح چند مسأله است که شاید بیانْ ناقص بوده و درست درک نشده. اول دفعه جناب آقای مطهری نیستند که به عنوان ردِ ردِ روح فرمایشاتی می‌کنند. بنده مکرر مورد ایراد و اعتراض و استفهام قرار گرفته‌ام، در صورتی که در پاورقی صفحهٔ ۱۶۱ از چاپ سوم کتاب **راه طی شده** بنده این طور نوشته‌ام: «ما اصراری هم نداریم بطلان روح را ثابت کنیم»، نه در کتاب **راه طی شده** و نه در کتاب **مسألهٔ وحی** و نه در جاهای دیگر به هیچ وجه در صدد اینکه بطلان روح را ثابت کنیم نبوده‌ایم. اصولا **راه طی شده** ـ همان طوری که توجه فرمودند ـ از زبان بشر است، یعنی مطلب این بوده که ببینیم بشر به عقل خودش چه مقدار از آن راهی را که انبیاء ارائه داده‌اند درک کرده و فهمیده است.

بنابراین، اساس تمام بحثهای این کتاب باید روی آن چیزی باشد که مورد قبول بشر است، منتها بشر دانشمند امروزی، و این دیگر قابل انکار نیست که علما من حیث المجموع در جهت انکار روح رفته‌اند. بنابراین، کتاب راه طی شده نمی‌توانست بیاید متکی شود به وجود روح؛ باید برعکس، بگوید شما این طور درک کرده‌اید که روح به آن معنا که معمولا می‌گویند، وجود ندارد؛ خوب، حرفی نداریم. اینجا دو مسأله تصریح شده و روی آن اصرار شده است. در صفحهٔ ۱۶۰ نوشته شده است: «قرآن مسألهٔ قیامت را اصلا و ابدا متکی بر فرضیهٔ روح نکرده است و در هیچ آیه‌ای گفته نشده است که روح زنده خواهد شد.» مخصوصا اینکه آن زمانی که این کتاب نوشته شد بحبوحهٔ حمله و فشار و شدت توده‌ایها و ماتریالیستها بود و بسیاری از معلمان ریاضی و علوم طبیعی (توده‌ای و غیرتوده‌ای) در کلاس درس، و دکتر ارانی‌ها در کتابشان می‌آمدند با یک دلایلی ریشهٔ فرضیهٔ روح را به کلی می‌زدند، و در منطق معمولی بسیاری از اهل کلام هم اثبات وجود خدا و اثبات قیامت بر اساس قبول روح بود، که روح را متکلمین ما به عنوان یک مجهولِ معاون ریاضی در نظر می‌گیرند و می‌گویند: بله بشر می‌میرد و هیچ آثار حیات و حرکتی در او وجود ندارد و تمام استخوانها و اعضاء و احشاء هم پوسیده می‌شود و از بین می‌رود ولی مانعی ندارد، چون روح هست و در موقع لزوم حلول می‌کند و انسان مرده دومرتبه زنده می‌شود. وقتی اثبات قیامت روی این حساب باشد، همینکه ریشهٔ روح زده شود، قیامت هم منتفی می‌شود.

این کتاب برای جوابگویی به توده‌ایها و ماتریالیستها در آن زمان نوشته شده بود، که می‌گوییم بسیار خوب، فرض می‌کنیم به قول شما روح وجود ندارد، اما قرآن که بر پایهٔ قبول روح قیامت را ثابت نکرده است. در قرآن کلمات مآب، قیامت، ساعت و آخرت هست، اما آنچه که بیش از همه میان ما معمول است و به صورت کلاسیک جزء اصول دین و مذهب در کنار توحید و نبوت و عدل و امامت آمده، معاد است که این کلمه اصلا در قرآن نیست و جواب این قسمت را هیچ کس به من نداده که یک آیه‌ای را در قرآن نشان بدهد که این آیه استدلالش این طور باشد: یا ایها الناس! روح

شما زنده است و بقاء دارد و مردن شما هیچ اشکالی ندارد.

در فصل آخر این کتاب که راجع به قیامت است، تمام اصرار و فکر روی این است که آن دلایل مادی قرآن را بیاوریم. قرآن وقتی می‌خواهد قیامت را به ما نشان بدهد و اثبات کند، از پدیده‌های کاملا طبیعی مثال می‌زند: فصل بهار و زمین و طبیعت مرده، بارانی می‌آید و شرایط مساعدی فراهم می‌شود و گیاهها و درختها و جنب و جوش حیات دیده می‌شود، **کَذٰلِکَ النُّشورُ**[1] **وَ کَذٰلِکَ تُخْرَجونَ**[2] شما هم این طور خارج می‌شوید؛ **اِذا دَعاکُمْ دَعْوَةً مِنَ الْاَرْضِ**[3]، این دعوت از زمین می‌شود، نه اینکه یک روحی بیاید و در آن برود.

مطلب دومی که روی آن پافشاری شده این است: قبول قیامت ابدا احتیاج به کمک فرضیهٔ روح ندارد. بنابراین در این کتاب روی دو مطلب اصرار شده است: یکی اینکه قرآن اثبات قیامت را به هیچ وجه روی اثبات وجود روح و بقای روح نبرده و دلایل طبیعی و مادی آورده است و ما هم احتیاجی به استناد به فرضیهٔ روح نداریم. در اصطلاح عادی، روح به معنی جوهر حیات است و این غیر از آن چیزی است که در قرآن آمده است. روح به عنوان یک چیزی است در مقابل جسم؛ یعنی حرکت و حیات باید دوتا ماده داشته باشد: یکی جسم و یکی هم روح؛ همین‌که این روح رفت، آن جسم هم می‌رود. قرآن هر جا که از روح صحبت کرده، به معنای مصطلح صحبت نکرده است. بنابراین، همان طور که در این کتاب نوشته شده است: «دمیدن روح انسانیِ کمالی یا روح ملکوتی و خدایی بعد از ابداع خلقت و انشاء نسل و بعد از تسویهٔ انسان (یا تکامل انواعی که باید تدریجا به انسان رشید منتهی شود) به عمل آمده است و بنابراین غیر از آن چیزی می‌باشد که فلاسفهٔ یونان و عقیدهٔ جاری به عنوان جوهر و مایهٔ حیات و مرکز حس و ادراک شناخته‌اند.»

پس در کتاب راه طی شده انکار روح نشده است. بعد در کتاب **ذرهٔ بی‌انتها**

---

۱. فاطر / ۹.
۲. روم / ۱۹.
۳. روم / ۲۵.

گفته شده که روح و امر و اراده و... یک سنخیت و تشابهی دارد که به آن معنا، هم از نظر علمی نشان داده شده که نمی‌شود منکر آن شد، هم قرآن کاملا ناطق به این مطلب هست.

استاد: آنچه فرمودند، یک مقدارش مربوط به نقش کتاب راه طی شده بود و اینکه نگارش این کتاب روی چه نظری بوده است. اینها که البته مورد قبول است و تا حدودی که من سراغ دارم این کتاب در میان همان افرادی که منکر و ضد دین بوده‌اند اثرهای خیلی خوبی داشته، یعنی در واقع توجیه کننده بوده و نقش مفید و مثبتی داشته است. اما در عین حال اگر در یک سطح دیگری انتقادی داشته باشد خود آقای مهندس هم البته [اصراری] ندارند و همین طور که گفته‌اند [روح را] انکار نکرده‌اند. دیگر لزومی ندارد راجع به فلسفهٔ این کتاب بحث کنم.

در بیان حضرت‌عالی، من فقط باید آن موضوع معاد را بالاشاره عرض کنم و تفصیلش را برای بعد گذاشته‌ام. این که فرمودید در قرآن هیچ وقت از قیامت به عنوان معاد (یعنی عود ارواح به اجساد) یاد نشده، مطلب بسیار خوبی است و از نظر جناب‌عالی یک فکر ابتکاری است که فرمودید ولی فکر ابتکاری‌ای است که در عین حال خیلی سابقه دارد؛ یعنی عدهٔ دیگری همین حرف را در باب معاد زده‌اند. مثلا مرحوم مجلسی می‌گوید: «اجماع همهٔ اهل ادیان است بر عود ارواح به اجساد»، بعد به ایشان اعتراض کرده‌اند که کجا چنین اجماعی وجود دارد و اصلا ما کلمه‌ای در جایی داریم که عود ارواح به اجساد باشد؟!

من حالا این را می‌خواهم عرض کنم که با اینکه این کلمه در قرآن نیامده، پس چطور شده این حرف را زده‌اند؟ اینها که این حرف را زده‌اند از اینجا بوده[1] که گفته‌اند قرآن ـ به دلایلی که ما در جلسات پیش عرض کردیم ـ معتقد به بقای روح است و در کمال صراحت بیان می‌کند که انسان در فاصلهٔ مردن تا قیامت باقی است، یا متنعّم است و یا معذّب (با اینکه بدنش متلاشی است) و این فاصله را خود قرآن «برزخ» نامیده است. و همان طور که در جلسات پیش گفتیم، این مطلب را به هیچ وجه نمی‌شود انکار کرد که قرآن نمی‌خواهد بگوید انسان وقتی مُرد، به کلی فاقد

---

۱. منشأش را می‌خواهم بگویم بدون اینکه بخواهم آن را صحیح بدانم.

شخصیت و هویت و ادراک و شعور و همه چیز [می‌شود،] نه متلذّذ است و نه معذّب، هست و هست تا وقتی که در میلیونها یا میلیاردها سال بعد قیامت می‌آید و آنوقت از نو زنده می‌شود و در این فاصله واقعا مردهٔ مرده است؛ نه، قرآن این را قائل نیست.

اینها گفتند پس قرآن دو مطلب را بیان کرده: از یک طرف حیات انسان بعد از مردن تا قیامت، و از طرف دیگر زنده شدن جسم متلاشی‌شدهٔ انسان در قیامت؛ از طرفی به موجود زنده‌ای به نام روح (حالا اسم آن را هرچه می‌خواهید بگذارید) در فاصلهٔ مردن تا قیامت قائل است، و از طرف دیگر می‌گوید همین بدنِ متلاشی شده دومرتبه زنده می‌شود. آنوقت گفتند: پس جمع میان ایندو لابد باید این طور باشد که منظور قرآن این است که روح به جسم عود می‌کند؛ چون هرکسی دو نفر نمی‌شود، روحش جدا باشد و بدنش جدا. کلمهٔ معاد از این «لابد» پیدا شده است و الّا قرآن نگفته «عود ارواح به اجساد». البته چون این «لابد» استنباط است، هیچ دلیلی ندارد که ما الزاما قائل به آن شویم.

حال اگر ما یک راهِ توجیهی پیدا کردیم ـ که یکی از مشکلترین مسائل در باب معاد همین است ـ که از طرفی قائل باشیم که روح انسان بعد از مردن نمی‌میرد و تا قیامت متنعّم یا معذّب است، و از طرف دیگر این بدن در قیامت زنده می‌شود، بدون اینکه مفهوم عود روح به بدن در کار باشد، دیگر اصلا مشکل حل شده و سؤالی باقی نمی‌ماند. و اگر نتوانستیم حل کنیم، این سؤال بالاخره لاینحل باقی است.

ما مطلبی را که بعد می‌خواستیم بگوییم، حالا بالاشاره عرض می‌کنیم. ممکن است ما یک حرفی بزنیم که بنا بر آن، هم آن مطلب که از قرآن گرفته‌ایم درست باشد و هم این مطلب، و هیچ نیازی هم نداشته باشیم قائل به «عود ارواح به اجساد» شویم. آیا نمی‌شود این طور گفت که از نظر قرآن، لااقل انسانها[1] که می‌میرند، قبض می‌شوند و توفّی می‌شوند و آن که ملاک شخصیت واقعی‌شان است (همان که قرآن «روح» و «از امر خود» نامیده و یک حقیقت خودآگاه است) باقی است و بدن متلاشی می‌شود، ولی دنیا در سیر عمومی و تکاملی خودش، بعد از میلیونها سال، بعد از میلیاردها سال یا بعد از میلیاردها میلیارد سال ـ که ما نمی‌دانیم ـ به جایی

---

۱. چه می‌دانیم! شاید حیوانها هم همین طور باشند.

می‌رسد که طبیعت و ماده به سوی روح بالا می‌رود[1]، نه اینکه روح می‌آید در اینجا؛ این به سوی آن بالا می‌رود و با آن یکی می‌شود، نه اینکه آن می‌آید در قالب این؛ چون بنای معادِ قرآن بازگشت به سوی خداست و یک حرکت صعودی است نه یک حرکت نزولی که روح دومرتبه بیاید اینجا. اگر بگوید روح می‌آید اینجا، باز دنیا تکرار شده است.

آن مستشکلینی که قبل از شما این ایراد را کرده‌اند که در قرآن نامی از کلمهٔ عودِ روح به بدن نیست، گفته‌اند قرآن اصلا آخرت را به عنوان یک نشئهٔ دیگر نام می‌برد که ما به سوی آن صعود می‌کنیم و قوانینش هم فرق می‌کند. قرآن می‌گوید در آنجا همه چیز زنده است؛ دست زنده است، پا زنده است، جلود زنده است... همه چیز حیّ است، همه چیز ناطق است، دیگر موتی در آنجا وجود ندارد، تبدل و تحول در آنجا وجود ندارد، پیری در آنجا وجود ندارد. اگر بنا باشد روح دوباره بیاید به همین قالب دنیا و بخواهد در همین وضع با همین قوانین زندگی کند، پس دنیا تکرار شده و این همان تناسخ است و به حرف تناسخی‌ها شبیه‌تر است.

عرض کردم که یک لابدّیّتی بوده که از مجموع آن دو مطلب مجبور شده‌اند بگویند [روح به جسم عود می‌کند،] در حالی که ما چنین لابدّیّتی نداریم و قرآن هم اسمی از چنین حرفی نبرده است. قرآن آن قیامت کبریٰ را که بعد از نشئهٔ برزخ است، توأم با یک تغییرات کلی در همهٔ عوالمی که ما می‌شناسیم از ستارگان و خورشید و ماه و زمین و کوه و دریا ذکر می‌کند: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ[2] اصلا این زمین غیر زمین می‌شود و زمین چیز دیگری می‌شود. ما نمی‌دانیم، شاید به جای آنکه روح برگردد به این بدن، این دنیا می‌رود به آن طرف؛ یعنی دنیا در سیر تکاملی خودش می‌رسد به جایی که همان خواصی که شما برای روح از جنبهٔ امری می‌گویید، [در آن پدید می‌آید و] همهٔ دنیا جنبهٔ امری پیدا می‌کند. آنوقت در این صورتْ ما، هم قائل به روح نشده‌ایم، هم قائل به عالم برزخ شده‌ایم، و هم قائل به عود روح به بدن نشده‌ایم که از نظر جناب‌عالی مسألهٔ مشکلی است و می‌گویید ــ و حق هم دارید بگویید ــ در قرآن اسمی از عود روح به بدن نیامده.

---

۱. از کجا می‌توانیم این مطلب را انکار کنیم؟
۲. ابراهیم / ۴۸.

۱ بررسی نظریهٔ «عنصر سوم» کتاب ذرّهٔ بی‌انتها

در جلسهٔ پیش قسمتهایی از کتاب ذرهٔ بی‌انتها را نقل کردیم که به پایان نرسید؛ تتمه‌اش را الآن عرض می‌کنیم و بعد وارد قسمت دیگری می‌شویم. عرض کردیم در این کتاب ضمن طرح مسائلی، نشان می‌دهند که پدیده‌هایی در جهان رخ می‌دهد و رخ داده است که ـ به تعبیر قدیمی ـ با اصل عمومی جریان مادی جهان تطبیق نمی‌کند، به این معنا که دخالت یک اصل و عنصر دیگر[1] غیر از ساختمان مادی جهان را نشان می‌دهد.

مادّه و قوّه در کلام قدما

در گذشته تحت عنوان «ماده و قوه» مطلب به این صورت بررسی می‌شد[2] که ماده (یعنی آن چیزی که ابعاد جهان را تشکیل می‌دهد و ما آن را به صورت جسم و جرم می‌شناسیم و در همهٔ اشیاء مشترکا وجود دارد) خودش به خودی خود (یعنی قطع‌نظر از خصوصیتهایی که در هر جسم مشاهده می‌شود) یک امر یکنواخت است

۱. اگر «عنصر دیگر» صحیح باشد.
۲. همان طور که در جلسهٔ پیش شرح دادم.

و در همهٔ اشیاءْ مشابه. اما در عین حال، اشیاء دارای خاصیتها و اثـرهای مشـابه نیستند. در درجهٔ اول سراغ عناصر می‌رفتند که عـناصر بـا ایـنکه در جـرمیت و جسمیت با یکدیگر اشتراک دارند، چرا در خاصیت اختلاف دارند؟ پس ناچار هر عنصری در عین اینکه جسم و ماده است، باید یک چیزی داشته باشد که در عنصر دیگر نیست و همان چیز مبدأ اثر جداگانه برای این عنصر نسبت به سایر عناصر شده است. آن چیز را به اعتبار اینکه مبدأ یک خاصیت و اثر است «قوه» مـی‌نامیدند. منتها اینجا به یک تحلیلِ به اصطلاح فلسفی هم دست می‌زدند و می‌گفتند خود آن قوه نمی‌تواند یک چیزی باشد عین این جسم و جرم، به این معنا که آن هم جرم و جسم دیگری در داخل این [جرم و جسم باشد] که با همدیگر مخلوط شده باشند، چون اگر آن هم یک جرم و جسم دیگر باشد مثل همهٔ جرمها و جسـمها، هـمان خاصیت مشابه آنها را باید داشته باشد؛ پس طبعا چیز دیگری است؛ آنوقت باز خود آن چیز دیگر، آیا خاصیت جرم و جسم است؟ اگر خاصیت این امرِ مشترک باشد، باز در همه جا یکسان است؛ پس خاصیت این امر مشترک هم نیست، بـلکه یک چیزی است در عرض آن (می‌توانید بگویید یک عنصر جداگانه‌ای است در عرض عنصر جسم، البته عنصر نه به معنای مصطلح معروف)؛ یعنی یک واقعیتی است غیر از واقعیت جسم.

بعد می‌گفتند که آن چیز، جدا و بیرون از جسم هم نمی‌تواند باشد، بلکه در عین اینکه غیر جسم است، با جسم اتحاد وجودی دارد. (مسألهٔ اتحاد وجودی را تقریبا می‌شود به این شکل تعبیر کرد که این چیز بُعد دیگری از ابعاد این مـوجود است؛ یعنی این موجود مثل این است که یک موجود چهار بُعدی ـ یعنی چهارجنبه‌ای ـ باشد: طول و عرض و عمق، و یکی دیگر هم «قوه» است که با این [موجود] متحد است و وجود علی‌حده‌ای ندارد. و طبعا اگر ما جسم را جوهر دانستیم، آن قوه هم جوهر خواهد بود، یعنی عَرَض و خاصیت نیست.)

«عنصر سوم» در کتاب ذرهٔ بی‌انتها

بررسی‌ای که در این کتاب شده است، از نظر تحلیل، تقریبا همان تحلیل قدماست ولی با یک حساب دیگری؛ به این معنا که ماده و انرژی هرکدام عنصر جداگانه‌ای تلقی شده‌اند و آن عنصر که دخالت آن ضروری تشخیص داده شده است، به عنوان

عنصر سوم است. همان طور که قدما یک واقعیت (یعنی ماده) بیشتر نمی‌شناختند و می‌گفتند آن یک واقعیت برای توجیه جهان کافی نیست، ایشان نیز می‌گویند این دو واقعیت (ماده و انرژی) برای توجیه جهان کافی نیست و اگر جهانْ تنها دو واقعیتی می‌بود، این اختلافات سطحی‌ای که در جهان به شکلهای متعددی پیدا می‌شود ـ که بعضی از آنها را در گذشته گفته‌ایم و بعضی را هم الآن عرض می‌کنیم ـ قابل توجیه نبود.

«ذرهٔ بی‌انتها»: تکامل موجودات زنده، نشانهٔ دخالت عنصر سوم

یکی از مسائلی که به اصطلاح ایشان با دو عنصری بودن جهان ـ یا به قول قدما با مادیِ خالص بودن جهان ـ قابل توجیه نیست، مسألهٔ تکامل موجودات زنده است. حالا عبارت را مقداری می‌خوانم:

> تکامل موجودات زنده و تطور آنها که از مظاهر حیات و از افتخارهای کشفیات علمی جدید است، شاهد بارز دیگری از عدم اجرای اصل آنتروپی (اصل کهولت) و عجز دستگاه دو عنصری است، زیرا تکاملْ به طور کلی، سیر موجودات زنده (فرد یا نوع) به سوی استقلال، ایجاد، تفصیل، تمایز، تقویت، تکمیل و کلیهٔ احوال و اعمالی است که آنتروپی کلنگ تخریب یا لااقل تضعیف آنها را در دست دارد و مأمور زوالشان می‌باشد.

بررسی مطلب

اصل مطلب از نظر ما مطلبی است قابل قبول. ما هم معتقدیم که تکاملْ نشان‌دهندهٔ یک نیروی خاصی است که ماده و جسم از آن جهت که ماده و جسم است، اگر نیروی دیگری با آن توأم نشده باشد برای توجیه آن کافی نیست. منتها چیزی که به نظر ما اینجا هیچ دخالتی در مطلب ندارد، این مسأله است که آیا تکاملی که دلیل است، تکامل فردی است یا تکامل نوعی یا هردو؟ به نظر می‌رسد تکاملی که امروز به نام تکامل انواع و تبدّل انواع شناخته شده است، هیچ تأثیری در این استدلال ندارد؛ یعنی بود و نبود تبدّل انواع در دلالت اصل تکامل هیچ تأثیری ندارد. آن که برای ما در اینجا دلیل است تکامل فرد است نه تکامل انواع، و تکامل انواع، بود و

نبودش در این قضیه هیچ تأثیری ندارد.

توضیح این مطلب اینکه: در تکامل فرد (یعنی همین که یک نهال به صورت یک درخت درمی‌آید و یا یک نطفه به صورت یک انسان یا یک حیوان درمی‌آید) سؤال را ـ البته در شکل قدمایی‌اش ـ به این شکل طرح می‌کنند: چه حسابی در کار است که موجود زنده از اوّلی که به وجود می‌آید شروع به خرابی و پیری نمی‌کند؟ به عبارت دیگر، هر ماشینی که ساخته می‌شود، نوترین و سالمترین و نیرومندترین روزِ آن ماشین، روزی است که ساخته شده و از کارخانه درآمده است و هر روزی که بگذرد و به هر اندازه که کار کند، رو به کهنگی و فرسودگی می‌رود، ولی در موجودهای زنده این طور نیست. موجود زنده در ابتدا که به وجود می‌آید، اولِ کهنگی‌اش نیست و لااقل تا مقدار زیادی رو به نوتر شدن می‌رود و دائما خودش را رشد می‌دهد و تقویت می‌کند و بر تجهیزات خودش می‌افزاید و حال آنکه اگر فقط همان ساختمان مادی و جسمانی‌اش بود، باید از روز اول به سوی زوال و کهنگی و فرسودگی برود. ممکن است شما بگویید هر موجود زنده‌ای در عین اینکه به سوی رشد و تکامل می‌رود، در عین حال به نوعی به سوی کهنگی و فرسودگی هم می‌رود. می‌گوییم بالاخره در یک جهت رو به تکامل می‌رود؛ همین تکامل، چرا؟ این حکایت می‌کند از یک نیرویی که این موجود را به سوی تکامل می‌برد و این، نمایندهٔ یک نیرویی است در این شیء که آن نیرو پیشبرنده است.

این حالت که در فرد وجود دارد[1]، دیگر فرق نمی‌کند که این فرد در قالب ثابتی تکامل پیدا کند (به این معنا که به حد پدر و مادرش و به حد نوعش که رسید، متوقف شود) یا نه، چهار قدم هم از حد پدر و مادرش بالاتر برود و در نسل خودش هم این اثر را بگذارد به طوری که نسل او هم چهار قدم بالاتر برود. خلاصه، این جهت که نسلهای بعدی از نسلهای پیشین قدمی جلوتر رفته باشند یا نرفته باشند، در اصل این استدلال تأثیری ندارد. آنچه که در این استدلال تأثیر دارد تکامل فرد است، اعم از اینکه تکامل نوع صورت بگیرد یا صورت نگیرد. مسألهٔ تکامل از نظر قدما واقعا یک مسألهٔ ماوراءالطبیعی است (وقتی می‌گویم «ماوراءالطبیعی» مقصودم این است که حکایت می‌کند از یک جنبهٔ ماوراء جسم و ماده در درون

۱. تکامل انواع هم از فرد شروع می‌شود.

اشیاء)[1].

«ذرّهٔ بی‌انتها»: پیدایش انسان، نشانهٔ دخالت عنصر سوم

مثال پنجم خصوص پیدایش انسان است:

> یکی از مراحل تکامل عمومی جانوران به عقیدهٔ داروین پیدایش انسان است... تئوری داروین دیگر به صورت اولیه طرفدار ندارد. علاوه بر قوانین تناسب با محیط، تنازع در بقاء و انتخاب اصلح که پایه‌های تطور داروینی است، دانشمندان بعدی پایهٔ چهارمی نیز به نام «جهش» وارد کرده‌اند که خیلی به بحث و نظر ما نزدیک است و کلیدی محسوب می‌شود. مراد آنکه نظریهٔ دو عنصری و قوانین تطور و تکامل، بدون استمداد و اقرار به پیشامدهای پیش‌بینی نشده یعنی جهشهایی که یا باید معلول تصادف باشد و یا اثر دخالت یک عامل و عنصر ثالث، نمی‌تواند ظهور انسان را به روی صحنهٔ جهان توجیه و تعلیل کند.

بررسی مطلب

این هم البته مطلب خوبی است. فقط چیزی که ما اینجا اضافه می‌کنیم این است که اگر فرض کنیم «اصل جهش»[2] هم نبود و ما بودیم و همان «اصل تناسب با محیط» که داروین در میان اصول دیگر خودش آورده است، باز برای ما خیلی ارزش داشت و کافی بود. «تنازع در بقا» فی حد ذاته یک اصل تقریبا عادی و طبیعی است و جنبهٔ فوق‌العادگی ندارد. «انتخاب اصلح» (در واقع انتخاب نیست، بلکه باقی ماندن و غربال شدن اصلح است از غیر اصلح) نیز تقریبا یک امر عادی است و با قوانین عادی و طبیعی و مادی عالم سازگار است. ولی عمده، خاصیت بسیار حیرت‌انگیزی است که در وجود موجودهای زنده است و آن، مسألهٔ «انطباق با محیط» است، که این جهت را کسی انکار نکرده و بر داروین ایراد نگرفته است و

---

۱. همیشه افراد از «ماوراءالطبیعی» یک نوع تصور خاصی دارند، مثل اینکه شیئی از بیرونِ وجود این اجسام می‌آید و دخالتی می‌کند.

۲. این اصل از نظر الهیون اصل بسیار ارزنده‌ای است.

هنوز هم آن را قبول دارند و شاید خود همان «جهش» هم به یک معنا داخل در این قانون باشد.

موجود زنده باید با شرایط محیط منطبق باشد؛ یعنی شرایط زندگی و شرایط هستی او باید با شرایط خارجی منطبق باشد تا بتواند زنده بماند. بنابراین، یا باید موجود زنده محیط را مطابق خودش کند و یا باید خود او مطابق با محیط شود. انسان به حکم خاصیتی که در او هست، یک مقدار محیط را تغییر می‌دهد و بر خودش تطبیق می‌دهد و البته به طور طبیعی نه به طور استشعاری و ارادی[1] خودش را نیز با محیط تطبیق می‌دهد. اما یک خاصیت عمومی در همهٔ موجودهای زنده هست و آن این است که وقتی در شرایطی قرار می‌گیرند که با شرایط پیشین متفاوت است و نیاز جدیدی برای زندگی پیدا می‌شود، به طور خودکار تغییراتی در جهازات داخلی آنها پیدا می‌شود که متناسب با این محیط باشد. مثلا گلبولهای سفید یا گلبولهای قرمز خون در یک محیط معین به حد معینی لازم است. حال اگر انسان بخواهد مثلا در محیطی بالاتر از جوّ زندگی کند، نیازش به یکی از ایندو کمتر می‌شود و فورا طبیعت، خودش شروع می‌کند به اینکه تعادل ایجاد کند و برای خودش وضعی متناسب با آن محیط ایجاد کند، به طوری که این مسأله الآن تقریبا مسلّم است که اگر فرض کنیم انسان را به کرهٔ مریخ ببرند و در آنجا شرایط دیگری باشد، اگر تباین آن شرایط با زندگی انسان آنقدر شدید نباشد که انسان را در لحظهٔ اول از بین ببرد بلکه انسان بتواند مدتی مدارا کند، تدریجا ساختمان انسان، خودش را با زندگی آنجا تطبیق می‌دهد به طوری که دیگر زندگی اینجا برایش دشوار می‌شود (همان طور که وقتی حیوانهایی را که در قاره‌های سرد هستند به منطقهٔ حارّه می‌برند، تدریجا در داخل آنها تغییراتی به وجود می‌آید؛ و برعکس).

این مطلب هم ثابت است که این طور نیست که عوامل خارجی این تأثیر را به طور مستقیم بگذارند ـ و لذا در جمادات چنین چیزی نیست ـ بلکه این موجود زنده است که در داخل خودش این تغییرات را ایجاد می‌کند. اصلا خود نیروی حیات نشان می‌دهد که نیروی هدفدارِ فعالِ مدیرِ مدبّری است برای این پیکر و همان

---

۱. اراده‌ای که در شعور نفس او منعکس باشد.

نیروی حیات است که تا نیاز پیدا می‌شود[۱] وضع بدن را تغییر می‌دهد (البته حدود قدرتش هم محدود است).

پس همین نیروی «انطباق با محیط» که در درون موجود زنده هست، خودش نشانه‌ای است از تأثیر و دخالت یک عنصر سوم (به اصطلاح) غیر از دو عنصر موجودی که در همهٔ اشیاء دیگر هست.

جهش

مسألهٔ جهش یک مسألهٔ بسیار قابل توجه و قابل مطالعه است. این مسأله، هدفدار بودن نیروی حیات و دخالت عنصر سومی را که یا خود شاعر است و یا بالاخره از یک مبدأ شاعر اداره و تدبیر می‌شود، به نحو خیلی بارزی نشان می‌دهد. داروین به تغییرات تدریجی قائل بود و می‌گفت که مثلا تمام خصوصیاتی که در انسان نسبت به نسلهای خیلی خیلی پیش هست، تدریجا پیدا شده و بعد تراکم و تکامل پیدا کرده و از نسلهای پیش به نسلهای بعد منتقل شده و به این صورت درآمده است[۲].

ولی امروز ثابت شده است که بسیاری از تغییراتی که در پیکر موجود زنده پیدا می‌شود دفعی و ناگهانی است و تدریجی نیست که بعد بشود با تصادف آن را توجیه کرد. مثلا جهاز چشم[۳] این طور نیست که تدریجی به وجود آمده باشد، بلکه دفعی و آنی و با یک جهش به وجود آمده است و این، هیچ با حسابهای تصادفی ماده و این حرفها جور درنمی‌آید؛ پس این هم حکایت می‌کند که نیروی دیگری وجود دارد و همان نیروست که این موجود را عبور داده و از این مرحله به مرحلهٔ بعدی برده است.

---

۱. حالا چطور نیاز را درک می‌کند، این از ما مخفی است.

۲. گو اینکه همین هم درست و قابل توجیه نبود. اگر می‌گفتیم ساختمان چشم انسان و این جهاز بسیار عظیم و وسیع چشم و این تجهیزات خیلی زیاد، چطور پیدا شده؟ می‌گفت همین طور به حسب تصادف، یکی یکی تدریجا پیدا شده. اگر در طول میلیاردها سال، تصادف یک چیزهایی به وجود بیاورد، خیلی بعید نیست که بالاخره به صورت یک عضوی این طور مجهز درآید. مثلا یک میلیون بار بر روی یک میلیون انسان پیدایش چیزهایی که مفید نبوده تکرار شده و از بین رفته و آن موجود هم از بین رفته است، در میان این یک میلیون و یا یک میلیارد بار، تصادفا یک چیز نافعی در یکی از آنها پیدا شده و تصادفا مانده و همان بوده که به نسل بعدش به ارث رسیده است.

۳. اگر انسانی بخواهد با دست خودش ماکت آن را درست کند، شاید صدها هزار جزء باید پهلوی همدیگر بچیند تا یک چنین چیزی (همان ساختمان ظاهری‌اش) درست شود.

«ذرۀ بی‌انتها»: خصوصیات انسان، نشانۀ دخالت عنصر سوم

بعد راجع به خصوصیات انسان بحث شده است:

> پس از پیدایش جهان، پدیدۀ حیات، تکامل جانداران و ظهور انسان که هیچ‌یک در منطق دو عنصری قابل توجیه و توضیح نیست، به خصلت خاص انسان که همان امکانات و ترقیات بی‌نهایتْ بزرگ اوست می‌رسیم که از ظرفیت فوق‌العاده و بی‌نهایتِ آرزو و دل سرچشمه می‌گیرد. این خصوصیت و تساوی بی‌نهایتْ کوچک با بی‌نهایتْ بزرگ مخالف مسلّم‌ترین علوم یعنی ریاضیات است و هم در برابر هردو اصل ترمودینامیک قد علم می‌کند؛ نه با محدودیت و ثبات در کمیت جور درمی‌آید و نه با انحطاط و تنزل در کیفیت. قابلیت و ظرفیت و تولیدات انسان عکس هردو قانون است.

بررسی مطلب

به یک خصلت خاص در انسان استناد شده، و تعبیر شده است که این خصلت (یعنی مساوی بودن بی‌نهایت بزرگ با بی‌نهایت کوچک) مخالف مسلّم‌ترین قاعدۀ ریاضی است. این جهت را من نفهمیدم که واقعاً این چطور معنایش مساوی بودن بی‌نهایت بزرگ با بی‌نهایت کوچک است، خودشان توضیح دهند. چون [طبق] آنچه که ما می‌فهمیم [این مطلب که] کوچک و بزرگ (حالا بی‌نهایت هم نباشد) نمی‌توانند با همدیگر مساوی باشند، در صورتی است که هر دو بالفعل باشند؛ یعنی نمی‌شود یک شیء، بالفعل کوچک باشد و در عین حال بالفعل بزرگ باشد (مثلاً در طولش در عین اینکه الآن یک متر است، دو متر باشد). اما اگر اختلافِ قوه و فعل در کار باشد، یعنی یک شیء بالقوه بزرگ باشد و بالفعل کوچک، این مانعی ندارد، مثل اینکه می‌گوییم این گیاه الآن بالفعل ارتفاعش یک سانتیمتر است و بالقوه ارتفاعش بیست سانتی متر است. پس [کوچک و بزرگ] «بالفعل» و «بالقوه» با همدیگر منافات ندارد، بلکه دوتا بالفعل با همدیگر منافات دارد.

ایشان انسان را فرض کرده‌اند بی‌نهایت کوچک؛ همین طور هم هست. و همچنین یک بزرگیِ بی‌نهایتی هم برای انسان قائل شده‌اند که آن را هم ما به معنی بالقوه قبول داریم. قرآن هم همین را می‌گوید: یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً

فَمُلاقیهِ[1]، تو به لقاء ذات پروردگار ـ که بی‌نهایت است ـ می‌رسی؛ و به یک معنا تو اتصال به ذات حق پیدا می‌کنی و مثل قطره‌ای هستی که به اقیانوس متصل خواهی شد. پس یک چنین بی‌نهایتی را قرآن برای انسان پیش‌بینی می‌کند، اما آن بی‌نهایت، بی‌نهایتی است که الآن بالقوه دارد نه بالفعل.

بعد می‌گویند: این جهت هم مخالف با آن دو اصل ترمودینامیک است (یعنی اصل محدودیت و ثبات در کمیت و اصل انحطاط و تنزّل در کیفیت). از نظر ما برای این هم سؤالی باقی نیست.

نکته‌ای که در اینجا هست این است که به مسألهٔ بی‌نهایت بودن آرزوی انسان استدلال شده است. این مسألهٔ بی‌نهایت بودنِ آرزوی انسان مسأله‌ای قابل توجه است و مورد توجه هم بوده است.

استدلال قائلین به تجرد روح به نامنتاهی بودن ظرفیت علمی و آرزویی انسان

دربارهٔ انسان، کسانی که قائل به تجرد روح شده‌اند (که عرض کردیم معنایش این است که خود روح ماده نیست) به چیزهای زیادی و از جمله به دو چیز که با این بحث ما مربوط است استدلال کرده‌اند؛ یکی مسألهٔ ظرفیت علمی انسان است؛ گفته‌اند ظرفیت علمی انسان بی‌نهایت است. قدر مسلّم این است که ما یک ظرفیت علمی داریم؛ حالْ این مسأله مطرح است که آیا این ظرفیتْ محدود است یا نامحدود؟ اگر ما جایگاه علم را همین جسم خودمان (مثلا سلولهای مغز) بدانیم، باید قائل به محدودیت شویم؛ چون بنابراین هر جمله‌ای که یاد می‌گیریم یا هر تصویری که از دنیای بیرون در ذهن ما پیدا می‌شود، در یک نقطهٔ معین از نقاط مغز ما (در سلولی یا در گوشهٔ سلولی) ثبت و ضبط می‌شود؛ آنوقت صورت بعدی، لابد در جای دیگر ثبت و ضبط می‌شود و روی صورت قبلی عکسبرداری نمی‌شود (چون یک ظرفیت مادی، دو مظروف را در آنِ واحد در خودش جا نمی‌دهد)؛ پس باید بگوییم هرکدام از این صورتها و معانی یک جای معینی در مغز ما دارد. از طرف دیگر مغز ما محدود است و حتی اگر بگوییم صدها میلیون مراکز مغزی هم داریم، بالاخره محدود است؛ یعنی اگر انسان عمرش وفا کند و تمام ظرفیت خودش را به

۱. انشقاق / ۶.

فعلیت برساند، یک روزی می‌رسد که اصلا استعداد یادگیری در او باقی نیست و دیگر جای خالی ندارد (درست مثل صفحهٔ کاغذی که هر نقطه‌اش را که مـی‌شده روی آن بنویسند، نوشته‌اند).

یک فرضیهٔ دیگر این است که رابطهٔ مغز با معلوماتْ رابطهٔ ظـرف و مـظروف نیست، بلکه مغز و مخ فقط یک آلت ارتباط با ظرفیت واقعی است و ظرفیت واقعی معلومات و اندیشه‌ها (یعنی آن حالتی که ما حضورا احساس مـی‌کنیم) در خـود ماست و خود ما غیر از مغز هستیم. [بنابراین] ضرورتی ندارد هرچـیزی کـه یـاد می‌گیریم یک جایی از مغز را پر کرده باشد و پرونده‌اش فقط در همان جا ثبت و ضبط شده باشد. آنوقت چون روح انسان را محدود نمی‌دانند (به این معنا که آن را دارای ابعاد معینی که پر بشود نمی‌دانند و می‌گویند یک موجود قابل رشد است و رشدش هم حد معین ندارد) می‌گویند پر شدن، در آن معنی ندارد؛ بلکه در عـین اینکه مغز انسان خسته می‌شود و انسان که پیر می‌شود قـدرت یـادگیری‌اش کـم می‌شود، ولی به قول برگسون که همین نظریهٔ قدما را قبول دارد: این، ابزارها هستند که کند شده‌اند، نه [اینکه] آن ظرف واقعی [پر شده باشد.] او معتقد است اشتباه است کسی خیال کند چیزی فـرامـوش مـی‌شود؛ هـیچ چـیزی فـرامـوش نـمی‌شود و فراموشیهای ما عبارت است از اینکه قدرت بازگرداندن از حافظه به شعور ظاهر از ما گرفته می‌شود، نه اینکه آن شیء از حافظهٔ ما محو شده؛ از حافظه چیزی مـحو نمی‌شود.

اگر بگوییم ظرفیت روحی ما پایان‌ناپذیر است، و اگر ما بتوانـیم عـلمی را از غیرمجرای این ابزارهای مادی که کهنه و فرسوده می‌شوند بگیریم (مثلا از طـریق الهام الهی)، ممکن است بی‌نهایت معلومات بگیریم. [بنابراین] بـه قـول آنـها یک پیغمبر می‌تواند بی‌نهایت معلومات داشته باشد؛ ما هم می‌توانیم و روح ما هـم آن ظرفیت را دارد، ولی چون از طریق چشم و گوش و اعصاب و... می‌خواهیم بگیریم، زمان و تدریج می‌خواهد و اینها کهنه و فرسوده می‌شوند و طبعا قدرت یادگیری ما آنقدر زیاد نیست و آن خزانه ناقص می‌ماند و خیلی رشد نمی‌کند. اگر بتوانـیم از طریق الهام و اشراق بگیریم و زحمت و فشاری روی مغز و اعصاب ما وارد نیاید، ممکن است علم بی‌نهایت بگیریم.

امیرالمؤمنین فرمود که پیغمبر در لحظات آخر برای من در یک «آن» و در یک

لحظه، هزار در از علم باز کرد که از هر دری هزار در باز می‌شد. این مسلّم از یک مجرای دیگری غیر از مجرای شنیدن و گفتن بوده، و الّا با شنیدن و گفتن، در یک لحظه این قدر معلومات امکان ندارد که [منتقل شود.] جملۀ دیگری حضرت امیر در نهج‌البلاغه دارد که از این نظر جملۀ جالبی است. ایشان می‌گویند: كُلُّ وِعاءٍ يَضيقُ بِما جُعِلَ فيهِ اِلّا وِعاءَ الْعِلْمِ فَاِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ[1] خاصیت هر ظرفی این است که وقتی مظروف را در آن بریزند دائما گنجایشش کمتر می‌شود (يَضيقُ بِما جُعِلَ فيهِ یعنی ضیقش بیشتر می‌شود؛ مقصود این است که گنجایش آن کمتر می‌شود)[2] مگر ظرف علم که هرچه بیشتر در آن بریزند گنجایشش بیشتر می‌شود؛ چون ظرف علم گنجایشش مساوی است با مظروفش؛ اینجا ظرف و مظروف یک چیز است. تقریبا مثل مکان و جسم است که مکان قبل از جسم وجود ندارد و جسم که به وجود بیاید مکان به وجود آمده است.

می‌گویند در این نظریۀ معروفی که «آیا جهان از نظر ابعاد متناهی است یا نامتناهی؟» که اینشتین بر اساس نظریۀ مخصوص خودش معتقد شده است ابعاد جهان متناهی است، مترلینگ که منکر این نظریه است در یک مباحثه‌ای به اینشتین گفته است فرض کن ما رفتیم در همان مرز عالم (همان‌جا که تو می‌گویی در آنجا مکان و جا تمام می‌شود و چون جسمی نیست جایی هم نیست)، اگر ما دستمان را از همان مرز به آن طرف‌تر دراز کردیم، دست ما کجا می‌رود؟ می‌تواند اصلا مکانی وجود نداشته باشد؟ (خواسته است بگوید مکان قطعا غیرمتناهی است و نمی‌تواند متناهی باشد چون اگر متناهی باشد آیا ما دستمان را که آن طرف دراز می‌کنیم، جایی نیست که برود؟) گفته بود بله. گفته بود دست ما کجا می‌رود؟ مکان. مکان از کجاست؟ از خود جسم؛ دست تو که رفت، مکان را با خودش می‌برد. مکان غیر از خود همین ابعاد جسم چیز دیگری نیست، نه اینکه مکانی وجود دارد و دست تو می‌رود آن مکان را پر می‌کند، دست تو که رفت مکان را هم با خودش برده است.

در باب علم و ظرف علم هم مسأله همین است. قبلا در روح ما یک گنجایشی مثل ظروف مکانی وجود ندارد که منتظر است علمی در آن ریخته شود، بلکه آن

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۰۵.

۲. اگر ما در یک ظرفی (ولو آن ظرف به اندازۀ اقیانوس باشد) چیزی بریزیم (ولو مظروف به اندازۀ یک لیتر آب باشد)، به اندازۀ همان مظروف از گنجایش ظرف کاسته شده است.

عنصری که اسمش عنصر روحی است، یک موجودی است که هر مقدار معلومات بر آن اضافه شود، خود آن است که بزرگ می‌شود و رشد می‌کند[1] و ظرفیتش بـرای رشد و توسعه و بزرگ شدن و برای اینکه معلومات بر آن اضافه شود، یک ظرفیت محدودی نیست.

البته اثبات این مطلب (تجرد روح) در مقابل کسانی که می‌گویند ظرف معلومات فقط سلولهاست، قدری مشکل است و از یک راههای خـیلی دور و درازی بـاید برویم. ولی اگر این مطلب درست باشد که واقعا ظرفیت و گنجایش علمی انسان بی‌نهایت است، آنوقت استدلالی که در اینجا هست استدلال تمامی است؛ یعنی یک چیزی را نشان می‌دهد که با عنصر مادی وجود ما یا با دو عنصرِ ماده و انرژی (به اصطلاح کتاب ذرهٔ بی‌انتها) جور در نمی‌آید.

مسألهٔ دیگری که می‌گویند در انسانْ غیر متناهی است، مسألهٔ آرزو است. این هم البته مسألهٔ جالبی است. هرکسی یک سلسله آرزوها دارد. آیا آرزوهای کسی به این حالت هست که اگر چیزی را که آرزو می‌کند به او بدهیم، یکمرتبه فاقد آرزو شود و دیگر هیچ آرزویی نداشته باشد؟ معمولا افراد می‌گویند: من یک آرزو دارم، اگر خدا همان را بدهد دیگر از خدا چیزی نمی‌خواهم. [البته] ممکن است یک کسی چون قرارداد کرده، از خدا چیزی نخواهد، اما دلش می‌خواهد و امکان ندارد انسان دل خودش را به آنچه دارد قانع کند؛ همیشه هرچه داشته باشد، باز چیز دیگری غیر از آنچه دارد می‌خواهد. کسی که الآن یک مقدار آرزویش محدود است، شرایـط فعلی ایجاب می‌کند که آرزویش محدود باشد، یعنی چون یک امر نـامحدود بـه نظرش معقول نمی‌رسد و عملی نیست، فکرش را هم نمی‌کند، ولی دو قدم که جلوتر رفت و این را داشت، فورا به فکر یک مطلوب و آرزوی جدید می‌افتد. این حالت در انسان هست و آرزو از مختصات انسان است؛ حیوان به این شکل آرزو ندارد، چون آن پَرِش قوهٔ عقلی و قوهٔ خیالی و آن دوربینی را ندارد.

پس این مسأله هم بالاخره برای انسان هست که آیا ظرفیت آرزویـی انسـان محدود است یا نامحدود؟

---

۱. این را «اتحاد عاقل و معقول» می‌نامند.

«ذرهٔ بی‌انتها»: ظرفیت آرزویی نامحدود انسان، نشانهٔ دخالت عنصر سوم

در کتاب ذرهٔ بی‌انتها فرض شده است که ظرفیت آرزویی انسان نامحدود است. مثل اینکه مطلب از همین قرار هم هست و انسان به هرچه برسد، باز چیز دیگری را پشت سر آن می‌خواهد. سعدی دربارهٔ حرص می‌گوید:

هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه   همچنان در بند اقلیمی دگر

البته این یک مجراست که مجرای غلط آرزوی انسان است و الّا هرکسی به هر اقلیمی رو بیاورد ـ لازم نیست اقلیم سیادت و سلطنت و حکومت باشد ـ همین طور است؛ انسان به اقلیم ثروت هم که رو بیاورد، همیشه دربند جمع کردن ثروت دیگری است.

بررسی مطلب

قدما می‌گویند این از آن جهت است که مطلوبِ انسان کمال مطلق است. به این مطلب توجه بفرمایید. من دلم می‌خواهد خود آقای مهندس هم توجه کنند ببینند چگونه است. به نظر می‌رسد که در اینجا توجه ایشان به زیادی آرزوهاست (همین که الان تقریر می‌کردیم) و اینکه ظرفیت بی‌نهایت انسان در این است که آرزوهای بی‌نهایت می‌تواند داشته باشد. بعضی آمده‌اند این طور توجیه کرده‌اند ـ که به نظر من توجیه غلطی است و اغلب نوشته‌های امروزی بر این اساس است ـ می‌گویند انسان طالب چیزی است که ندارد؛ خاصیت انسان این است که چیزی را که ندارد می‌خواهد و چیزی را که دارد نمی‌خواهد؛ پس انسان همیشه یک چیز بیشتر نمی‌خواهد و یک آرزو بیشتر ندارد؛ چه؟ آنچه که ندارد.

داستان معروفی نقل می‌کنند که سفیر انگلیس در فرانسه پیش ناپلئون بود و ناپلئون به او گفت: ما فرانسویها با شما انگلیسیها این تفاوت را داریم که ما طالب شرف هستیم و شما طالب ثروت. او هم گفت: البته بشر همیشه طالب چیزی است که ندارد!

اینها می‌گویند انسان دنبال چیزی است که ندارد. این، هم درست است و هم درست نیست. آیا آن که آرزوی انسان است این است که چیزی را که ندارد واقعا داشته باشد، یا فقط «نیستی» را آرزو می‌کند و همان «نیست» ـ که واقعا خواسته‌اش بوده ـ همین قدر که «هست» شد از هستی تنفر دارد؟! انسان دنبال چیزی است که

ندارد ولی واقعا می‌خواهد که آن را داشته باشد؛ یعنی انسان دنبال دارا شدن می‌رود، نه اینکه همیشه بازی‌ای در او هست که چیزی را که ندارد می‌گوید می‌خواهم دارا باشم، تا دارا شد از دارایی بدش بیاید؛ این طور نیست. [سرّ مطلب] چیست؟

انسان طالب کمال مطلق است

انسان دنبال دارا شدن است. اینکه انسان دنبال چیزی می‌رود و بعد که آن را واجد شد شوقش می‌خوابد و بلکه حالت تنفر و دلزدگی پیدا می‌کند، آیا دلیل بر این نیست که آنچه انسان در عمق دلش می‌خواهد این نیست؟ (خیال می‌کرده این است، ولی واقعا چیز دیگری است). به عبارت دیگر، انسان کمال مطلق را می‌خواهد. انسان طالب کمال خودش است آنهم نه کمال محدود؛ انسان از محدودیت که نقص و عدم است تنفر دارد و به هر کمالی که می‌رسد، اول بارقهٔ همان کمال نامحدود او را بـه سوی این کمال محدود می‌کشاند و خیال می‌کند مطلوب و گمشده‌اش این است. دنبال یک زن می‌رود و خیال می‌کند که مطلوب و گمشدهٔ واقعی‌اش این است، وقتی که می‌رسد، آن را کمتر از آنچه که می‌خواهد می‌بیند و باز دنبال چیز دیگر می‌رود چون خواسته‌اش از اول کاملتر بوده است از آنچه که دنبالش می‌رفته است. اگـر انسان به کمال مطلق خودش (یعنی به آنچه که در نهادش نهاده شده است) برسد، در آنجا آرام می‌گیرد و دلزدگی و تنفر هم پیدا نمی‌کند و طالب تحول هم نیست.

قرآن می‌گوید: اَلَّذینَ اٰمَنوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِکْرِ اللهِ اَلا بِذِکْرِاللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ[1]. (قید اَلا و کلمهٔ بِذِکْرِ الله که به اصطلاح جار و مجرور است و از متعلّق خودش جلو افتاده، افادهٔ حصر می‌کند.) یعنی همانا تنها با یاد خداست که دلها آرامش پیدا می‌کند. وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَاِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً[2] آن کسی که از یاد ما اعراض می‌کند، معیشت سخت و تنگی پیدا می‌کند. با اینکه لازمهٔ در یاد خدا نبودن این نیست که اسباب و وسایل مادی زندگی انسان (مثل قرض و بی‌پولی) انسان را تحت فشار قرار بدهد، ولی انسان از ناحیهٔ درون تحت فشار قرار می‌گیرد برای اینکه چیزی را دارد کـه مطلوب واقعی‌اش نیست و از مطلوب واقعی چیزی در آن وجود ندارد.

---

۱. رعد / ۲۸.
۲. طه / ۱۲۴.

انسان به هر آرزویی که می‌رسد باز در بند آرزویی دیگر است و به هر اقلیمی که می‌رسد باز در بند اقلیمی دیگر است. راهش را غلط پیموده و با اقلیم به اقلیم اضافه کردن می‌خواهد خودش را اشباع کند. آن نیرویی که او را دنبال آرزو می‌دواند، او را دنبال حقیقتی می‌دواند که هیچ محدودیت و نقصی در آن حقیقت نیست و کمال مطلق است.

پس طبق این بیان، انسان طالب کمال مطلق است؛ ظرفیت بی‌نهایت دارد ولی ظرفیت بی‌نهایتش این است که کمال مطلق را در خودش جا بدهد، نه اینکه بی‌نهایت آرزوهای متعدد و بریده بریده داشته باشد. به عبارت دیگر، این ظرفیت بی‌نهایت آرزو که در انسان است همانی است که قرآن به تعبیر دیگر گفته است: یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ [۱].

ایراد برخی افراد بر بهشت

یکی از ایرادهای خیلی مهم ـ به اصطلاح خودشان ـ که بر بهشت می‌گیرند این است که می‌گویند بهشت اگر همان طور باشد که قرآن می‌گوید، جای خستگی‌آوری است، چون انسان باید جایی باشد که یک مقدار داشته باشد و یک مقدار نداشته باشد و به دنبال آنچه که ندارد برود؛ این جور است که آدم خوش است. اگر یکدفعه انسان در محیطی قرار بگیرد که در آن محیط همه چیز دارد، آنوقت تازه می‌شود مثل بچه‌های اعیان و اشراف این دنیا که به قول روسو از همهٔ مردم دیگر از لذت محرومترند، برای اینکه تمام وسایل را برای خودش فراهم می‌بیند و چیزی که نداشته باشد و آرزویش را داشته باشد و بعد به آن برسد و خوشحال بشود، ندارد. آن بچهٔ فقیر که کفش ندارد و پای لخت خیلی راه رفته، یک جفت کفش که پیدا می‌کند تا چند شبانه‌روز آنچنان غرق در وجد و شعف است که حد ندارد. اما آن بچه اشراف و اعیانی که تا چشم باز کرده انواع کفشها را جلوی خودش دیده و هیچ وقت ناداری را احساس نکرده است، هیچ وقت لذت کفش داشتن و لذت لباس نو و لذت اتومبیل‌سواری و هواپیماسواری را احساس نمی‌کند، چون هرچه را که فکر کند، از همان روز اول داشته است. این است که زندگیهای اینها کسالت‌آور می‌شود.

---

۱. انشقاق / ۶.

می‌گویند تازه بهشت می‌شود مثل زندگی اشراف‌زاده‌ها؛ یک زنـدگی‌ای کـه از اوّلی که آدم پایش را آنجا می‌گذارد می‌بیند همه چیز فراهم است: فیها ما تَشْتَهیهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْیُنُ[1] آنجا هرچه که نفوس بخواهند و هرچه که چشمها لذت ببرند وجود دارد.

جواب ایراد

جوابش این است که اگر آنچه در بهشت هست از نوع آن چیزهایی است که در دنیا هست، مطلب از همین قرار است؛ یعنی اگر از نوع چیزهایی است که بـا مـطلوب واقعی انسان سنخیت ندارد، خستگی‌آور است. ولی دلیل ندارد انسان بـه چـیزی برسد که آن چیز یا عین خواستهٔ نهایی اوست یا پیوندی با خواستهٔ نهایی او دارد (یعنی جنبهٔ کرامت اللّهی دارد) و از آن خسته شود. انسان وقتی به آن هدف واقعی می‌رسد، معنی ندارد از هدف خودش تنفر پیدا کند. انسان از چیزی تنفر پیدا می‌کند که هدفش نیست.

قرآن هم ظاهرا برای همین نکته بوده است که این تعبیر را دربارهٔ بهشت می‌کند: لایَبْغونَ عَنْها حِوَلاً[2] یعنی برعکسِ نعمتهای دنیا که انسان وقتی داشته باشد خسـته می‌شود و طالب تحول و تغیّر و تجدد می‌شود و می‌گوید: «لِکُلِّ جَدیدٍ لَذَّةٌ»، آنجا دیگر بحث «لِکُلِّ جَدیدٍ لَذَّةٌ» مطرح نیست و تحول و تغیّر و خستگی و دلزدگی در آنجا وجود ندارد. به هرحال این مسأله، مسألهٔ بسیار جالب توجهی است.

در انسان همین استعدادِ بی‌نهایت بزرگ بودن یا آرزوی کمال بی‌نهایت را داشتن وجود دارد، اعم از اینکه شما این را به صورت آرزوهای پراکنده در نظر بگیرید یا بگویید انسان در عمق شعور و باطن خـودش [آرزوی کـمال بـی‌نهایت را دارد.] عجیب بودن انسان این است که در عمق شعور خودش غیر از خدا که کمال مطلق است، هیچ چیز را نمی‌خواهد و به هیچ محدودی راضی نمی‌شود، و این گنجایش یک گنجایش فوق‌العاده‌ای است که با حسابهای مادی هرگز جور درنمی‌آید. اگر تحلیل فرضی قدما را قبول کنیم، این طور می‌گویند: اگر انسان فلان چیز را بخواهد و

---

۱. زخرف / ۷۱.
۲. کهف / ۱۰۸.

به او بدهیم، آیا از آن خسته می‌شود یا نه؟ بله. یک چیز دیگر [می‌دهیم،] از آن خسته می‌شود یا نه؟ بله. یک چیز دیگر و... ولی اگر به انسان چیزی بدهیم که ماورای آن، دیگر چیزی نیست و همه چیز است و آن را که داشته باشد همه چیز را دارد، آیا باز هم خسته می‌شود؟ نه، خسته نمی‌شود.

عرفا: مطلوب واقعی انسان خداست

اینجاست که عرفا نظری پیدا کرده‌اند. آنها روی همین حساب، صد درصد معتقدند که مطلوب واقعی انسان[1] و آن چیزی که به صورت امل و هدف و ایده و کمالِ آرزو در انسان واقعا وجود دارد، غیر از خدا هیچ چیز نیست. محیی‌الدین عربی جمله‌ای دارد، می‌گوید: ما اَحَبَّ اَحَدٌ غَیْرَ خالِقِهِ وَلٰکِنَّهُ تَعالیٰ إحْتَجَبَ تَحْتَ زَیْنَبَ وَ سُعادَ و... یعنی هیچ کس غیر از خالق خودش را در عمق باطنش دوست ندارد[2]، لکن خداوند تبارک و تعالیٰ خودش را در زیر پردهٔ این زن و آن زن پنهان کرده است (مقصودْ محبوبهای انسان است). ادبیات ما از این مطلب پر است. حافظ می‌گوید:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
منّت خاک درت بر بصری نیست که نیست
ناظر روی تو صاحبنظرانند آری
سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

یا سعدی می‌گوید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
نه فلک راست مسلّم نه ملک را حاصل
آنچه در سرّ سویدای بنی‌آدم از اوست

آنچه که در سرّ سویدای بنی‌آدم می‌دانند، همین است که او جز با خدای خودش با هیچ جا پیوند واقعی ندارد؛ با هرچه پیوند داشته باشد پیوندی است موقتی و مجازی

---

۱. این غیر از غریزه است، غریزه حساب دیگری دارد. غریزه یک نیروی تقریبا مادی حیوانی است که انسان را می‌کشاند.

۲. «دوستی» به آن حالت خاص انسانی می‌گویند و غیر از غریزهٔ شهوانی و شهوت است. قرآن هم حب را با شهوت دو تا می‌گیرد: زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ (آل‌عمران/ ۱۴).

که روزی این پیوند را خواهد برید.

این مقوله که بحث می‌کردیم، در اینجا تمام شد. بعد ایشان[1] مسائل دیگری طرح کرده‌اند که آنها هم مسائل قابل توجهی است (ما یک وقتی در بحث «نبوت» دربارهٔ آنها بحث کرده‌ایم) و آن اینکه در انسان یک جریانها و حوادث فوق‌العاده‌ای هست که این حوادث هم از نظر مادی به تعبیر ما قابل توجیه نیست. مسألهٔ رؤیاها را ذکر کرده‌اند (رؤیاهایی که با این حسابهای مادی هیچ جور درنمی‌آید)، مسألهٔ روشن‌بینی‌ها و تله‌پاتی و دوربینی‌ها را ذکر کرده‌اند، و حتی مسألهٔ کرامتها و معجزه‌ها را ذکر کرده‌اند که نمی‌شود یکسره انکار کرد و گفت هیچ‌یک از اینها وجود ندارد. بعد می‌گویند «همهٔ اینها با عنصر سوم قابل توجیه است» که از نظر ما مطلب درستی است.

سؤالاتی راجع به عنصر سوم «ذرهٔ بی‌انتها»

فقط یک مطلب باقی ماند که می‌خواستم امروز طرح کنم و نمی‌رسم[2] و آن سؤالاتی است که راجع به این عنصر سوم باقی می‌ماند؛ مثلا: آیا این عنصر سوم بسیط است یا مرکّب؟ بنابراین، آیا آن هم روزی تحلیل می‌شود به اجزائی و از بین می‌رود یا نه؟ آیا عنصر سوم باقی است یا باقی نیست؟ یعنی وقتی انسان می‌میرد و متلاشی می‌شود آیا عنصر سوم باقی می‌ماند یا آن هم فانی می‌شود؟ آیا عنصر سوم، اول ساخته و پرداخته وجود دارد، بعد می‌آیند آن را در این موجود (مثلا انسان) قرار می‌دهند، یا نه، آن عنصر سوم در اینجا افاضه می‌شود یعنی در همین جا به وجود می‌آید و ایجاد می‌شود؟ آیا عنصر سوم خودآگاه است یا ناخودآگاه؟ و یک سلسله سؤالات دیگر که به وقت دیگری موکول می‌کنیم.

□

ـ ما مقدار زیادی از مطالب آقای مطهری را نفهمیدیم. ایشان عنصر سومی را تعریف کردند؛ یعنی از اینکه دو عنصر اول و دوم برای توجیه جهان کافی نیست، به وجود عنصر سومی معتقد شدند. بعد خودشان در آخر سؤال کردند

۱. [مهندس بازرگان در کتاب ذرهٔ بی‌انتها]

۲. در یک جلسه طرح کردم و باید جامعتر طرح کنم.

که حالا خواص این عنصر چیست؟ البته اگر ما بگوییم که دو عنصر اول و دوم (ماده و انرژی) برای توجیه پدیده‌های جهان کافی نیست، فقط می‌توانیم به وجود عنصر سومی معتقد باشیم که دست اندرکار جهان است یا در تحولات جهان هست یا بعد از از بین رفتن انسان هست، و الّا جنبهٔ علمی ندارد، چون یک فرضی است که ما از وجود مجهولات به آن پناه می‌بریم؛ به همین جهت است که علم چنین چیزی را قبول ندارد. ما هم به لحاظ مذهبی، به علت وجود عالم برزخ است که اضطرار پیدا می‌کنیم این اصل را بپذیریم والّا در این جهانی که زندگی می‌کنیم خیلی ضرورت ندارد که آن را حتما قبول کنیم. برای قیامت هم که دوباره زنده می‌شویم، باز احتیاج به قبول این اصل نیست. اما چون ما در فاصلهٔ بین حیات و قیامت به یک عالمی معتقد هستیم و معتقدیم که در آن عالم (عالم برزخ) احساس داریم، ناچار می‌شویم که با از بین رفتن بدن جسمانی به چیز دیگری که وجود دارد معتقد شویم.

اما آقای مطهری ایرادی به استدلال آقای مهندس بازرگان دربارهٔ تکامل گرفتند و گفتند خود تکامل در جهت استدلال ما نیست تا از آن استنتاج کنیم که اصل سومی در کار است، بلکه تکامل فرد است که این طور است. در حالی که به نظر بنده عکس این قضیه است. تکامل فرد یکی از خواص موجود زنده است و موجود زنده خواص دیگری هم دارد مثل تولید مثل، حرکت، صیانت نفس، دفاع، رشد. آن حالتی که شما بیان می‌کنید فقط رشد اوست که موجود زنده به وجود می‌آید، بعد جوان می‌شود، بعد رشد پیدا می‌کند، بعد میانسال می‌شود، بعد پیر می‌شود و از بین می‌رود. تکاملی که آقای مهندس بازرگان به آن اشاره کرده‌اند، پیدا کردن یک قاعده و کشف نظامی است در طبیعت که از بدو خلقت تاکنون بوده و آن این است که موجودات زنده در جهت پرعضوی و تکامل پیش می‌روند. این خودش مسأله‌ای است جدای از آن و مسأله‌ای است قابل توجه. به همین جهت هم هست که افکار داروین به سمت الهیون خیلی نزدیکتر است، کما اینکه خودش موحد بوده است.

اما مسألهٔ آرزو که در آخر مطرح فرمودند؛ فرمودند آنهایی که می‌گویند آن چیزی است که ما نداریم، حرفشان غلط است.

استاد: نه، آنها می‌گویند: «انسان طالب چیزی است که ندارد.» بحث روی مـاهیت «طلب» است.

ـ این ایراد وارد است. اما فرمودند که ما دنبال چیزهایی هستیم و وقتی به آنها می‌رسیم می‌بینیم آنها را نمی‌خواسته‌ایم، پس این دلیل بر آن است که تظاهر و تجلی آرزوها چیزی است و واقعیتشان یک چیز دیگر است، که از آن هم نتیجه گرفته‌اند؛ در حالی که این طور نیست. ما یک چیزهایی را می‌خواهیم و طلب و آرزو می‌کنیم و به آنها هم می‌رسیم و می‌دانیم همان است، بعد خسته می‌شویم. یعنی برای انسان لذت و الم عادی می‌شود و این شاید یکی از رمزهای خلقت است که اگر انسان دردش ابدی و به همان شدت می‌ماند و لذتش هم همین‌طور، قابل بقا نبود و یک مصیبت کافی بود تا او را از بین ببرد؛ یعنی همان قدر که در وهلهٔ اولِ ورود یک مصیبت متأثر و ناراحت می‌شد، اگر می‌خواست الی الابد در همان حالت بماند، از بین می‌رفت. انسان این خاصیت را دارد که در مقابل لذائذ و المها وضعش عادی می‌شود، خسته می‌شود و چون خسته می‌شود دیگر لذت نمی‌برد، نه اینکه بعد که رسیده دیده این آن چیزی که می‌خواسته نیست. اتفاقا گاهی به آن می‌رسد و می‌بیند خیلی بیش از آن چیزی که فکر می‌کرده لذت دارد. آن ایرادی هم که به بهشت می‌کنند وارد است، منتها جوابهای دیگری دارد؛ هـمان طـور کـه فرمودید بهشت، نوع لذائذش به کلی فرق می‌کند.

استاد: در مورد ایرادها یا سؤالهای ایشان، من هم باید بگویم حرفهای ایشان را درست نفهمیدم![1] مسألهٔ اوّلی که ایشان طرح کردند این است که مـی‌گویند ایـنها فرضیه است؛ یعنی به اصطلاح یک سوءظنی دارند (قهرا ایـن سـوءظن بـه آقـای

۱. [خندهٔ حضار!] گفته‌اند مرحوم حاج شیخ عبدالکریم می‌آمد درس؛ آمد خیابان را قـطع کـند، یک آدمی رسید و شروع کرد یک خواب خیلی مفصلی را در فضیلت ایشان برای ایشان نقل کردن. حاج شیخ هم فهمید که این آدم کلّاشی است و پول می‌خواهد. حرفهایش را خوب گوش کرد و وقتی به آخرش رسید که حالا منتظر بود آقا دست در جیب ببرد و یک پولی به او بدهد، آقا گفت ان‌شاءالله من هم یک خوابی برای تو ببینم!

مهندس بازرگان هم هست) که چون یک مفروضاتی در دین و مذهب هست، امثال ما می‌خواهیم توجیه کنیم و ناچار می‌آییم این حرف را می‌زنیم و الّا از جنبهٔ علمی ثابت نیست.

من عرض می‌کنم مقصود شما از «جنبهٔ علمی» چیست؟ اولا ضرورتی ندارد که هرچیزی اول از جنبهٔ علمی ثابت باشد؛ به این معنا که اول علما قبول کرده باشند تا بعد ما به پیروی از آنها قبول کنیم. اگر یک استدلالی از نوع همان استدلالهایی باشد که علما در جاهای دیگر می‌کنند و ما در اینجا استدلال کنیم، باز شما می‌گویید قبول نیست؟ اصلا علم چطور می‌تواند وجود قوه (به معنای نیرو) را اثبات کند؟ مگر خود نیرو اساسا یک فرضیه نیست؟ آیا شما نیرو را به عنوان یک پدیدهٔ جدا از ماده می‌توانید بررسی کنید و مثلا آن را از ماده جدا کنید، بعد تجزیه‌اش کنید و زیر میکروسکپ ببینید؟ یا اینکه نه، این خودش یک استدلال روشنی است. شما الآن به حیات به عنوان یک نیرو و شیئی که مبدأ این آثار و خواص است اعتقاد دارید، در صورتی که خود حیات را علم چطور می‌تواند اثبات کند؟

علم فقط یک سلسله آثار می‌بیند و اگر علم نخواهد از حدود حس تجاوز کند، بیانش در مسائل فوق‌العاده محدود می‌شود. اگر علم بخواهد به محسوسات و تجربیاتش قناعت کند، اول چیزی که نباید حرفش را بزند مسألهٔ علیت و معلولیت است. علیت و معلولیت پیوندی است که الآن علما آن را قبول دارند. علیت و معلولیت پیوند تأثیر و تأثر است به معنای اینکه [شیء] دوم که نامش معلول است وابستگی واقعیِ وجودی دارد با علت خودش به طوری که اگر علتش نباشد محال است موجود شود، و حال آنکه آنچه علم سراغ دارد یا تقارن است و یا تعاقب و توالی. ما همیشه آنچه که دیده‌ایم و آزمایش کرده‌ایم توالی یا تعاقب دو حادثه بوده است، ولی مسألهٔ وابستگی که در باب علت و معلول قائل هستیم، اصلا یک مفهوم غیرمحسوس است. این وابستگی با اینکه یک خاصیت مجرّد ماوراءالطبیعی نیست ولی یک خاصیت محسوس هم نیست و ما قبولش کرده‌ایم.

شما مسألهٔ قوه و نیرو را قبول کرده‌اید. ما هم اینجا بیش از این نمی‌گوییم. می‌گویید تعریف؛ ما که تعریف نکردیم و نخواستیم تعریف کنیم. تعریف کردن اشیاء واقعا کار بسیار سختی است و به عقیدهٔ بعضی قدما محال است بتوانیم اشیاء را تعریف حقیقی بکنیم، ولی وجود اشیاء را بدون اینکه بتوانیم تعریف کنیم، از روی

آثارشان کشف می‌کنیم. این دیگر عادی‌ترین و طبیعی‌ترین چیزی است که علوم هم قبول می‌کنند. شما نیروی برق را می‌توانید تعریف کنید؟! شک هم در وجودش ندارید. احدی تا حالا نتوانسته نیروی برق را تعریف کند یا مدعی تعریفش باشد و یا در مقام تعریفش باشد. و حتی آیا تاکنون کسی توانسته خودِ نیروی برق را به صورت یک امر جدای از ماده بررسی کند؟ یا هرچه بررسی شده روی آثارش شده است، ولی آثارش که بررسی شده، علم به وجود چنین نیرویی یقین پیدا کرده است. شما اگر ایرادی دارید، باید در این بررسیها ایراد داشته باشید که این بررسیها بررسیهای ناقصی است یا کامل. اگر گفتید این مقدار بررسی از نظر علمی کافی نیست که وجود یک نیروی آنچنانی را ثابت کند، این یک حرفی است. اما شما اگر بررسی را بررسی کاملی بدانید، نمی‌توانید بگویید علم به وجود چنین چیزی اقرار ندارد یا ما نمی‌توانیم چنین چیزی را تعریف کنیم؛ [به عبارت دیگر اینها به مدعای ما ضرر نمی‌رساند.] ما خودِ خدا را هم نمی‌توانیم تعریف کنیم؛ مگر خدا قابل تعریف است؟!

دربارهٔ مسألهٔ تکامل، من عرض کردم که تکامل یک نطفه در جنین همان اندازه دلیل است که تکامل انواع در طول میلیونها و میلیاردها سال؛ یعنی، اینکه یک سلول از آن حالت تک سلولی برسد به این حالت کمالی یک انسان کامل، این همان اندازه دخالت یک نیروی دیگر را نشان می‌دهد که مسألهٔ تکامل انواع در طول میلیونها سال؛ یعنی آن دلیلِ جداگانه‌ای نیست؛ یعنی اگر هم فرض کنیم کسی تکامل انواع و تبدّل انواع را قبول نکند، در این استدلال ما خللی وارد نمی‌شود. حرف ما این است که اینجا دو مادهٔ استدلال نداریم به این صورت که تکامل فرد و تکامل انواع هرکدام دلیل جداگانه‌ای باشد. همان تکاملی که شما گفتید موجود زنده در طول میلیونها سال به سوی تکامل و اضافه کردن عضو و تفصیل رفته، مگر دربارهٔ فرد نمی‌توان گفت؟! چه فرقی می‌کند؟! آیا آنچه که نوع [به سوی آن] رفته دخالت بیشتری را ثابت می‌کند از آنچه که یک فرد رفته است؟! به نظر من دلیل جداگانه‌ای نیست. اگر آنچه که در وجود فرد هست دلیل باشد، آنچه هم که در انواع بوده دلیل است، اما اگر آنچه که در فرد هست دلیل نباشد آن هم دلیل نیست؛ تکامل انواع از نظر این استدلال یک عامل جدیدی در اختیار ما نمی‌گذارد. من این طور گفتم و صد درصد هم روی این مطلب اصرار ندارم، ممکن است شما بیان بیشتری داشته

باشید و من قبول کنم، ولی شما چیزی بیان نکردید که من را قانع کند.

دربارهٔ حرف سومتان، مسألهٔ خو گرفتن به درد با مسألهٔ خو گرفتن به لذت فرق می‌کند. از نظر ما خو گرفتن به درد نوعی انطباق با محیط است؛ یعنی همان نیرویی که همیشه انسان را ـ ولو پیکر انسان را ـ با شرایط محیط تطبیق می‌دهد و در جهت آسایش آن است، همان نیرو است که تغییراتی در انسان به وجود می‌آورد[۱] برای اینکه حیات را به سوی کمال سوق دهد، و اینکه انسان دائما درد بکشد برخلاف مسیر کمالی انسان است.

اول این را بگویم که درد دو قسم است: درد جسمی و درد روحی. در درد جسمی خود بدن عامل درد را از بین می‌برد و تدریجا فعالیت می‌کند و آن جراحتها، پارگیها و موجبات درد را از بین می‌برد. در دردهای روحی (غصه‌ها، فراقها و...) باز همان عامل است که در عالم روح فعالیت می‌کند و چهرهٔ آن شیئی را که انسان از فراق او رنج می‌برد عوض می‌کند و تغییر می‌دهد و مطلوب جدیدی به جای آن می‌نشاند. اینکه شما می‌گویید خاصیت انسان است، ما هم می‌گوییم خاصیت انسان است، اما مکانیزم این خاصیت چیست؟

در مسألهٔ آرزوها من عرض کردم فرق است میان [آرزو و] اموری که شهوت انسان به آن تعلق می‌گیرد که به هرحال یک حالت نیمه مادی و حیوانی است، مثل شهوتِ خوردن که انسان گرسنه است و میل شدیدی به غذا پیدا می‌کند، همین قدر که غذا را خورد و سیر شد میلش رفع می‌شود؛ این آرزو نیست، آرزو آن حالت ایده‌آلْطلبی بشر است. انسان غیر از این خواسته‌های طبیعتش، یعنی غیر از خواب و خوراک خواستن و غیر از شهوت جنسی[۲]، [حالت ایده‌آلْطلبی هم دارد.] خواسته‌های حیوانی یک مسأله است و ایده‌آل برای بشر مسألهٔ دیگری است. اینکه عرض کردم «هرچه را که انسان به صورت ایده‌آل فرض می‌کند، بعد، از آن خسته می‌شود»، این علی‌الظاهر به آن خستگی‌ای که شما گفتید ارتباط ندارد. یعنی انسان وقتی به ایده‌آلش می‌رسد، اول که می‌رسد خیلی هم نسبت به آن شائق است و تا مدتی هم سرگرم به آن است (مثل اینکه درست آن را تجربه می‌کند) و بسا هست که

---

۱. این حتی در امور روحی هم جریان دارد.

۲. مسألهٔ انس خانوادگی و به تعبیر قرآن مودّت و رحمت، یک مفهوم انسانی است غیر از مفهوم حیوانیِ شهوتِ جنسی؛ ما فعلا به آن کار نداریم.

ببیند از آن که اول فکر می‌کرد بزرگتر هم هست (چون واقعیت مادی‌اش بـزرگتر است)، ولی در عین حال بعد که با آن ـ به قول شما ـ انس و خو گرفت، اقـناعش نمی‌کند و طالب چیز دیگر است. چرا طالب چیز دیگر است و همان‌طور در حالت خستگی نمی‌ماند؟ شما اگر استدلال می‌کردید و می‌گفتید بعد که انسان خسته شد دنبال آرزوی دیگر نمی‌رود، یک حرفی بود.

ـ... دنبال لذت می‌رود.

استاد: نه، ایده‌آل غیر از مسألهٔ لذت است. اگر می‌گفتید انسان هر ایده‌آلی داشته باشد بعد که به آن رسید، ایده‌آل دیگری ندارد و ایده‌آل برای او می‌میرد، خوب این یک حرفی بود. اما اگر قبول کردید که ولو از این خسته می‌شود ولی در عین حال باز دنبال یک کمال و یک هدف و یک ایده‌آل است، آنوقت این اسـتدلال اسـتدلال تمامی است. البته ما این استدلال را قدری با احتیاط بیان کردیم.

۲ بررسی نظریه عنصر سوم کتاب ذرۀ بی‌انتها

مهندس بازرگان: در مورد مطالبی که جناب آقای مطهری از کتاب **ذرۀ بی‌انتها** عنوان فرموده بودند، امر شد بنده هم عرایضی بکنم. اصل بحث راجع به این بود که دنیا را با دو عنصری که علم امروز قبول دارد (ماده و انرژی) نمی‌شود توجیه کرد؛ پدیده‌ها، جریانها و تحولات زیادی است که ایندو عاجز از ایجاد و یا توجیه و بیانش هستند. بنابراین یک عنصر سومی و دستی باید در کار باشد که دنیا را به این صورت درآورده باشد. موارد و شاهد مثال‌هایی که جناب آقای مطهری از کتاب فرمودند، اولینش مسألۀ پیدایش جهان بود که اگر بنا باشد دنیا را فقط ماده و انرژی تشکیل داده باشد (گو اینکه این دوتا هم یکی هستند، یعنی قابل تبدیل و تبدّل به هم هستند) این نمی‌تواند پیدایش جهان را بیان کند. فرمودند الزامی هم نیست که برای پیدایش جهان توجیهی باشد، خوب ماده ازلی باشد. کما اینکه ماتریالیستها همین را قبول دارند و می‌گویند چه لزومی دارد خدایی باشد که خلق کرده باشد، اصلا آفرینشی نیست و ماده همیشه بوده است. البته این، راه فراری است که آنها پیش می‌گیرند.

خیلی مشکل است که برای ماده اصلا پیدایشی نباشد، چون ماده‌ای که

مشمول قانون ثبات انرژی به علاوهٔ ماده است و از خودش رأی و تصمیم و اراده‌ای ندارد، وقتی قادر نباشد که حتی کوچکترین تـغییری در خـودش بدهد و همهٔ اینها اجباری و الزامی باشد، آنوقت چطور می‌تواند خودش را به وجود بیاورد؟! این همان ابهام و اشکالی است که مـبنای بـیان فـلاسفه و متکلمین است. ما نمی‌توانیم تصور کنیم این که قادر به کوچکترین عـملی نیست، خودش به وجود آمده باشد؛ اصلا وقتی خدا نـباشد ازلیت امکـان ندارد.

دوم مسألهٔ پیدایش حیات بود که فرمودند همان طور که در آن کتاب هم ذکر شده پیدایش حیات بدون قبول یک عنصر ثالثی قابل توجیه نیست. در این باره نظری و ایرادی و تکمیل و تصحیحی نداشتند؛ بنده هم عرضی نمی‌کنم. سوم مسألهٔ تکامل است که ضمن تأیید بیان کـتاب، تـصحیحی فـرمودند. فرمودند در آنجا اشاره شده که تکامل دو نوع است: تکامل فردی و تکامل نوعی. آنوقت فرمودند که تکامل نوعی را قبول داشته باشیم یا نداشته باشیم، زیاد مورد ضرورت و احتیاج نیست که دخالت یک عنصر سوم و یک اراده یا امر یا وحی یا چیزی از این قبیل را ایجاب کند؛ تکامل نوعی چون ممکن است مورد ایراد و اشکال باشد، بنابراین روی آن اصراری نیست و ما همین تکامل فردی را می‌گیریم. تکامل فردی را هم این طور تشریح کردند: بچه (چه بچه انسان، چه بچه حیوان) وقتی به دنیا می‌آید، نه حرکت دارد، نه حتی تشخیص دارد، نه شعور دارد، نه حرف دارد و نه عقل دارد، رفته رفته رشد می‌کند و این رشد یک نوع تکاملی است و این تکامل بدون دخالت عنصر سوم امکان ندارد.

در اینجا من می‌خواستم عرض کنم که این مثالی که در مورد تکامل فـرد زدند، از نظر استفاده و استمدادی که آنجا از اصل آنتروپی (اصل کهولت) شده بود، مفید به معنا نیست و آن را نمی‌رساند. درست است که ما به صورت ظاهر رشد و تکامل می‌بینیم؛ یک بچه، هم جـثه‌اش کـوچکتر است، هـم زورش کمتر است، هم فهم و شعور و عقل و همه چیزش کم است و رفته‌رفته رشد پیدا می‌کند و کامل می‌شود، ولی از نظر آنـتروپی و عکس آنـتروپی اتفاقا قضیه برخلاف آن چیزی است که در ظاهر جلوه می‌کند. بنده در کتاب

ترمودینامیک صنعتی همه جا به عکس آنتروپی، انرژی مؤثر گفته‌ام، انرژی مفید هم به آن می‌گویند، و انگلیسیها به آن available energy یعنی انرژی آماده می‌گویند؛ چون به وجوه مختلف ظاهر می‌شود اسامی مختلف هم دارد؛ ضد آنتروپی است. انرژی که در دنیا ثابت است دو قسمت می‌شود: یک قسمت آن انرژی بی‌خاصیت و دورافتاده و راکد و بی‌اثر است، حاصل ضرب آنتروپی و درجهٔ حرارت است و آن قسمتی از انرژی است که دیگر خاصیتی ندارد، یعنی مرده است (می‌شود گفت زنده است ولی زندهٔ بی‌حرکت و بی‌اثر). آنوقت مازاد آن را انرژی قابل استفاده و مفید و مؤثر می‌نامند. هر وقت آنتروپی زیاد شود انرژی مؤثر کم می‌شود. وقتی انرژی مؤثر به حداقل (مینیمم) رسید، آن موقع، یا رکود و تعادل و بی‌حرکتی موجود است (فرق نمی‌کند موجود زنده باشد یا غیرزنده) یا همان مرگ است؛ یعنی اگر از خارج به سرمایهٔ انرژیتیک یک شیء، یک دستگاه یا یک موجود زنده کمک و امداد نرسد و چیزی وارد نشود یک سرمایهٔ ثابتی است که دائما رو به تنزل می‌رود، یعنی آن سهمیهٔ غیرمفید و غیرمؤثر مرتبا زیاد می‌شود و سهمیهٔ مفید و مؤثر کم می‌شود.

از این نکته در شیمی خیلی استفاده می‌کنند و اغلب قوانین شیمیایی و فیزیکی را روی همین به دست می‌آورند، یعنی جستجو می‌کنند که انرژی مؤثر کی مینیمم می‌شود، آن حالت تعادل است. وقتی مثلا یک مقدار اسید و یک مقدار باز باهم فعل و انفعال می‌کنند یا در یک ظرفی ترکیبات مختلفی هست، هرقدر انرژی مؤثر بیشتر باشد سرعت فعل و انفعال و عملیات بیشتر است، [و وقتی] آن سرعت به صفر می‌رسد (یعنی حالت تعادل پیدا می‌شود) که انرژی مؤثر مینیمم باشد و بنابراین آنتروپی ماکزیمم باشد.

در مورد موجود زنده و همین مثال بچه اتفاقا برخلاف آنچه به صورت ظاهر جلوه می‌کند، بچه که به دنیا می‌آید ـ و حتی در نطفه‌اش ـ انرژی مؤثر ماکزیمم است؛ در ما که جنب و جوش داریم و حرف می‌زنیم و حرکاتی داریم، آنتروپی بیشتر است، منتها آنتروپی واحد، یعنی کل آنتروپی یا کل انرژی تقسیم بر وزن. در ابتدا سرمایه‌ای که پدر و مادر یا خلقت به بچه داده‌اند، صد درصد انرژی مؤثر است و اینکه حضرت امیر فرمودند شما از

همان روز تولد به طرف مرگ می‌روید، یک حقیقتی است. درست برخلاف آنچه که گفته‌اند یا به نظر می‌آید، شخص یک قوس صعودی و نزولی پیدا نمی‌کند که مثلا از بچگی رفته رفته قدرتش، جثه‌اش، قامتش رو به تـرقی می‌رود و مثلا به سن چهل‌سالگی که رسید سیر نزولی پیدا می‌کند؛ نـه، از همان اول به طرف مرگ می‌رود و از همان اولْ آنتروپی ترقی می‌کند.

بنابراین، اینکه مسألهٔ تکامل فردی تأییدی است بر دخالت یا لزوم و وجوب امر یا وحی، در اینجا نمی‌تواند صدق کند و نشانهٔ خارجی این قضیه ایـن است که شما وقتی بچه را نگاه کنید می‌بینید دائما پاها و دستهایش حرکت می‌کند، این همان انرژی مؤثر است. در بچه این تحرک و میل به جـنب و جوش فوق‌العاده زیاد است. سن که زیاد مـی‌شود، یـعنی وقـتی کـه بـچهٔ چهارساله هفت ساله می‌شود و به مدرسه می‌رود و بعد، از کـلاس اول بـه کلاس دوم و سوم می‌رود، همین‌که می‌گویند بچهٔ معقول و سر به راهی شده، این یعنی آنتروپی او زیاد شده و انرژی مؤثر کم شـده است. ایـن درست برخلاف تکامل است، در حال تنزل است. انسان از همان نطفهٔ اول در حال تنزل است، منتها ظاهر نشده است. تکامل فردی نمی‌توانـد دخـالت یک موجود دیگری یعنی خدا یا چیز دیگری را درست و حسابی توجیه کند، برای اینکه در مقابل می‌توانم بگویم طبیعی است که بنده برای اینکه زندگی کنم، در مقابل سختیها و مشکلات به تلاش و تفکر درمی‌آیم و کاری می‌کنم که بتوانم خودم را زنده نگه دارم و در این نزاع برای حیات پـیروز شـوم، خوب خیلی طبیعی است که باید تکامل پیدا کنم و اینجا خودم دخالت دارم. در حیوانات هم همین طور است؛ محیط عوض می‌شود، درجهٔ حرارت بالا و پایین می‌رود یا نوع مواد غذایی در دریا و در خشکی تغییر می‌کند، در نتیجه قابل توجیه است که این موجودات به فکر این بیفتند که خود را با مـحیط تطبیق دهند؛ مثلا اگر گیاهها و علفها سفت شده، این حیوان هم کاری کند که دندانش تیزتر شود. گو اینکه آنجا این عـرض بـنده صـحیح نـیست ولی بالاخره در آنجا یک راه حل و مفرّی دارد که خود موجود احتیاج دارد و دلش می‌خواهد که کاملتر، مجهزتر و مسلط‌تر شود.

آنجایی که هیچ نمی‌شود میل و ارادهٔ فرد را دخالت داد و حتما باید گفت یک

نقشهٔ دیگری ماورای تشخیص و احتیاج او وجود دارد، تکامل نوعی است؛ مثلا فرض کنید در مارمولک یک آثار و تغییراتی پیدا می‌شود که سه نسل بعد به درد آنها می‌خورد. آنجا دیگر هیچ کس نمی‌تواند بگوید که این مارمولک برای خودش و برای ادامهٔ حیاتش و برای زندگی‌اش این کار را کرده است. حالا لزومی ندارد تکامل نوعی عین تئوری داروین باشد، بالاخره تکامل نوعی را که همه قبول دارند و قرآن هم می‌گوید: **وَ بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسانَ مِنْ طینٍ**[1] شروع او را از گِل کرد. این دیگر عالیترین و عمیقترین و دورترین تکاملی است که قرآن می‌گوید. اگر آنها می‌گویند انسان از میمون است یا از موجود تک سلولی است، قرآن حتی از گل هم عقب‌تر می‌رود: **خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ کَالْفَخّارِ**[2]. چه اصراری است که ما بگوییم اصلا تکامل نوعی نیست؟! خیر، هست؛ ما می‌گوییم همین تکامل نوعی که آنها روی آن اصرار دارند بدون عنصر سوم قابل توجیه نیست.

اینجا می‌خواهم یک گِله‌ای بکنم و آن این است که احساس می‌کنم جناب آقای مطهری و امثال ایشان اصرار دارند بین علم قدیم و جدید تفکیک قائل شوند و درصددند که اثبات کنند قدیمیها درست گفته‌اند[3]؛ [مثلا همین که می‌گویند] اگر اینجا از سه عنصر صحبت شده، قدما هم همین را گفته‌اند، منتها قدما گفته‌اند ماده و قوه، و قوه همان عنصر سوم است. یا دربارهٔ تکامل، قدما هم گفته‌اند که تکاملی هست و مثلا نمونهٔ تکامل همین است که الآن ما می‌بینیم. واقعا علم، قدیم و جدید ندارد و یک سلسلهٔ پیوسته‌ای است. فرضا همین نظریهٔ نسبیت با هندسه و مکانیک قدیم منافات دارد ولی باز هندسه و مکانیک قدیم در مقیاس زمینی به جای خودش درست است ولی در مقیاس فلکی، مکانیک و فیزیک نیوتن از توجیه آن عاجز است. پس همان طوری که علمِ امروز در حال تکامل و تصحیح و اصلاح است، علم و فلسفه و افکار قدیم هم در حال تکامل بوده است. این از نظر تبلیغِ دین مضر است که

۱. سجده / ۷.
۲. رحمن / ۱۴.
۳. مرحوم ذوالفنون اصرار داشتند که بگویند قدما بهتر از ما فهمیده‌اند و آنچه علم و فن جلو رفته، در واقع عقب رفته.

بگوییم علمِ امروز و افکار و نظریات جدید غلط است و یا اگر غلط نیست همان است که قدما گفته‌اند. (شاید به هیچ وجه نظر جناب آقای مطهری این نبوده که از فلسفه و علم قدیم دفاع کنند ولی ممکن است این احساس پیدا شود.) بنابراین ما باید بگوییم خدا، قرآن و دینداری انتساب و چسبندگی‌ای به افکار و نظریات قدیم ندارد و یک مقدار از این مطالب را از دریچهٔ علوم سابق (که باید گفت علم ناقص) توانسته‌اند توجیه کنند و یک مقدار را با علم امروز (که مسلما نسبت به آینده ناقص است). و رفته رفته هرقدر دامنهٔ علم وسیع‌تر شود، حقایق بیشتر درک می‌شود.

استاد: راجع به توضیحاتی که جناب آقای مهندس دادند عـرایـض مـختصری عرض می‌کنم. دربارهٔ پیدایش جهان، من این طور یادم می‌آید کـه عـرض کـردم ایشان فرموده‌اند بدون دخالت دادن عنصر سومْ پـیدایش جـهان (یـعنی حـدوث عالم [۱]) قابل توجیه نیست؛ یعنی باید این طور فرض کنیم که هیچ چیزی نبوده و این عالم از عدم پیدا شده است [۲]؛ یعنی اگر ما زمان را عقب ببریم (حالا نـمی‌توانـیم بگوییم میلیونها سال یا میلیاردها سال، خیلی از این بیشتر) بالاخره باید به جایی برسیم که یکمرتبه این عالم به صورت یک پدیده پیدا شد و قبل از آن نیستِ مطلق بود. عرض کردیم که این مسأله‌ای نیست که بشود به گردن کسی گذاشت و آن را به عنوان یک دلیل قبول کرد، چون ممکن است کسی بگوید این رشته همیشه و از ازل بوده است و تا ابد هم ادامه دارد. این مسأله که عالم به خودی خود نمی‌تواند ازلی و قائم به نفس و قائم به ذات باشد، اینجا دلیلی برای آن اقامه نشده و در این استدلال و در این کتاب مفروض گرفته شده است. روی چه حساب ما می‌توانیم این را برای یک آدم مادی مفروض بگیریم؟! فرمودند «ماده نمی‌تواند خودش را ایجاد کند»، آنها هم نمی‌گویند ماده خودش را ایجاد کرده، همان طوری که ما نمی‌گوییم خـدا خودش را ایجاد کرده و خودش پایه‌گذار وجود خودش است. «بوده است» یعنی همیشه بوده است، نه اینکه خودش، خودش را ایجاد کرده است. بگذریم، این مسألهٔ مهمی نیست.

---

۱. من کلام ایشان را این طور فهمیده‌ام.

۲. البته «از عدم پیدا شده» یک تعبیر است که در اینجا می‌گوییم.

مسألهٔ تکامل

در مسألهٔ تکامل، من باید درست عکس مطلب را عرض کنم و آن این که آقایان تصور خاصی دربارهٔ افکار ما دارند و هرچه که ما می‌گوییم چیز دیگری را تصور می‌کنند؛ خیال کرده‌اند که من می‌خواهم بگویم مسألهٔ تکامل انواع، امری است که نباید قبول کرد و خلاف است و چون ذهن من تکامل انواع را قبول نمی‌کند می‌گویم حالا لزومی ندارد ما این مطلب را بگوییم، در صورتی که من چنین چیزی نگفتم. من عرض کردم تکامل انواع یک امر انتزاعی است و تکامل نوع همان تکامل فرد است؛ یعنی فرق بین نظریهٔ تکامل انواع و نظریهٔ ثبات انواع این است که قائلین به ثبات انواع می‌گویند تکامل فرد همیشه در یک قالب معین و مشخصی است که همهٔ افراد در همان قالب معین و مشخص تکامل پیدا می‌کنند و دیگر از آن بالاتر نمی‌روند، ولی قائلین به تکامل انواع می‌گویند بعضی از افراد به مرحله‌ای می‌رسند که از قالب پیشین تجاوز می‌کنند و آنوقت قالب جدید ملاک می‌شود و باز در نسلهای بعد هم یک فرد از آن قالب پیشین تجاوز می‌کند و جلوتر و بالاتر می‌رود.

مسألهٔ تکامل فرد به همان شکل، چیزی است که خود قرآن به آن استناد کرده است. در مسألهٔ تکامل خلقت انسان که در اول سورهٔ حج و در اول سورهٔ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنونَ است، مطلب این است که ما شما را از نطفه آفریدیم، نطفه را علقه کردیم، علقه را مضغه کردیم و بعد او را چنین و چنان کردیم؛ مراحل تطور او را به عنوان یک نمایش‌دهنده‌ای از قدرت الهی بیان می‌کند.

البته آن مطلبی که ایشان فرمودند که فرد قویترین حالتش همان اول پیدایش اوست و انرژی مؤثر را در همان اول تکوّنش دارد، ما قبول می‌کنیم[1]؛ یعنی یک سلول انسان که در رحم به وجود می‌آید، همان اولین باری که این سلول از ترکیب دو سلول به وجود می‌آید جوانترین و پرنیروترین وقتی است که این موجود هست و از همان لحظه رو به کهنگی و فرسودگی و پیری می‌رود. حتی این که می‌بینیم این یک سلول دو سلول می‌شود، بعد چهار سلول می‌شود و بعد می‌رسد به مراحلی که اعضای زیاد پیدا می‌کند و بعد سلولها به انواعی تقسیم می‌شوند که سلول عصبی از سلول استخوانی جدا می‌شود و هریک از اینها از سلولهای مثلا گوشتی جدا

---

۱. چون می‌فرمایید، ما قبول می‌کنیم [چون] ما وارد نیستیم.

می‌شوند، و باز سلول خونی چیز دیگری است، با اینکه به حسب ظاهر تنوع پیدا می‌کند و مرتب اعضایش زیاد می‌شود و بعد هم به صورت یک بچه می‌شود و بچه هم رشد می‌کند و بزرگ می‌شود و جوان و برومند می‌شود، ولی در واقع دارد از همان روز اول از او کاسته می‌شود. ما خیال می‌کنیم که از سی سالگی به بعدْ انسان کاسته می‌شود و حال آنکه از همان لحظهٔ اولی که سلول به وجود آمده، رو به کاستی می‌رفته است.

البته شاید از نظر انرژی، مطلب از همین قرار باشد ولی در مجموعِ این موجود، در همان چیزی که شما آن را عنصر سوم می‌نامید مطلب این طور نیست.

تکامل تدریجی حیات

عرض من این بود که حیات (یعنی همان عنصر سوم) تدریجا رو به تکامل می‌رود (من بر آن مبنا[1] اساسا فکری نکرده بودم و حرفی نداشتم عرض کنم). من عرض کردم که این موجود زنده دو رشد می‌کند: یک رشد ظاهری و حجمی که حجم آن بزرگ می‌شود و بعد هم تقسیمات و تشکیلاتی در آن صورت می‌گیرد، و یک رشد جوهری ـ به اصطلاح ما ـ که مقصودم رشد حیاتی است؛ نفس حیات (همان عنصر سوم) تدریجا رو به شدت و کمال می‌رود. از نظر طرز تفکر ما که شما آن را طرز تفکر قدمایی تلقی می‌کنید، یک انسان پیر جسمش فرسوده شده و ماده و انرژی در او کاهش پیدا کرده، اما آنچه که آن را روح و حیات می‌نامند و شما عنصر سوم می‌نامید، در او تکامل پیدا کرده است. یک آقای مهندس بازرگانِ تحصیل‌کردهٔ کامل‌شده‌ای که یک سلسله ملکات علمی و یک سلسله ملکات اخلاقی پیدا کرده‌اند، حیات ایشان در این سنین شصت و چهارسالگی با حیات آن سلول که در شصت و چهار سال و نه ماه پیش برای اولین بار تکوّن پیدا کرد، یک درجه از حیات نیست، امر الهی در وجود ایشان الآن کاملتر و قویتر و نیرومندتر است. فرد در آن عنصر سوم دائما رو به کمال می‌رود. حال، گاهی در فرد یک تغییرات ناگهانی پیدا می‌شود که همان تغییرات ناگهانی در نسلهای بعد پیدا می‌شود، آیا به نظر شما آن تغییرات ناگهانی به این شکل است که یک انرژی جدید به وجود می‌آید؟ اگر واقعا

۱. [مبنای تحلیل رفتن انرژی مؤثر از روز اول، که در کلام مهندس بازرگان بیان شد.]

این طور است، در تکامل نوع حساب جداگانه‌ای وجود دارد، ولی اگر چنین چیزی نیست، حساب جداگانه‌ای نیست و همان طور که عرض کردم تکامل نوعی یک امر انتزاعی است. به هرحال نظر ما به آن مسأله بود نه به این مسأله، چون حساب ماده و انرژی در دست ما نیست.

اینکه عرض کردیم تکامل فردی هم کافی است برای استدلال، مبنی بر انکار تکامل نوعی و مبنی بر بدبینی نسبت به نظریهٔ [تکامل انواع] نبود. اتفاقا من خودم در مقاله‌ای که ده پانزده سال پیش برای اولین بار در مکتب تشیع نوشتم، این مطلب را بحث کردم که نظریهٔ تکامل انواع با اصولی که کشف کرده‌اند، صد درصد یک نظریهٔ توحیدی است؛ یعنی نظریهٔ تکامل انواع، استدلال موحدین را قویتر و نیرومندتر کرده است. در مسألهٔ تکامل انواع اگر کسی فی‌الجمله بحث و تردیدی داشته باشد از این نظر است که آیا با ظواهر آنچه که در کتب آسمانی آمده است (نه با مسألهٔ توحید) منطبق است یا نیست. زحمت این کار را هم جناب آقای دکتر سحابی [در کتاب خلقت انسان] کشیده‌اند و این قدر می‌توانم اعتراف کنم که نکات خیلی برجسته‌ای در آنجا گفته‌اند و من همیشه گفته‌ام که واقعا قابل مطالعه و قابل دقت است.

از نظر توحیدی بسیار غلط بوده که افرادی مسألهٔ تکامل انواع را یک نظریهٔ ماتریالیستی تلقی کرده‌اند؛ اصلا این به آن ربطی ندارد و قطعا نظریهٔ تکامل انواع برای اثبات توحید از نظریهٔ ثبات انواع بهتر است و کسانی که دنبال نظریهٔ ثبات انواع رفته‌اند فکرشان ناشی از یک مسألهٔ کلامی است که ما ریشه‌اش را یهودی می‌دانیم و آن این است که وجود خدا را فقط در ابتدای خلقت لازم می‌دانستند؛ یعنی برای عالم یک حدوث ابتدایی قائل بودند که از کتم عدمْ ناگاه به وجود آمده و در اینجا گفته‌اند خدایی لازم بوده است، بعد که عالم به وجود آمده کارخانه‌ای است که دیگر خودش می‌گردد و خدا هم اگر بمیرد عالم به کار خودش ادامه می‌دهد؛ پس چون چنین چیزی هست ما باید برای هر چیزی یوم‌الشروع قائل شویم. آنوقت اگر بخواهیم بگوییم انسان را خدا آفریده، باید یک یوم‌الشروعی برای نوع انسان قائل شویم و همچنین اگر بخواهیم بگوییم درختها را هم خدا آفریده، یک یوم‌الشروعی هم برای درختها باید قائل شویم و همچنین برای کوهها و... این مبتنی بر آن طرز تفکر بوده که اصلا قطع نظر از هر حرف دیگری، از نظر توحیدی غلط است.

تکامل و انحراف علم

اما مسألهٔ دیگر: این طور نیست که ما اصراری داشته باشیم که علم تکامل پیدا نکرده و همهٔ حرفها را قدما گفته‌اند. ولی مسأله همان مسألهٔ شعر نو و شعر قدیم است که امروز در روزنامه‌ها خیلی محل بحث است. شک ندارد که شعر هم مثل هزار چیز دیگر قابلیت تکامل دارد؛ اینچنین نیست که باید شعر بر سعدی و یا حداکثر بر جامی وقف شده باشد و دیگر بعد از آن نباید کسی که استعدادش به اندازهٔ استعداد سعدی یا حافظ یا مولوی یا جامی یا نظامی باشد به وجود بیاید، آخر دلیل ندارد که به وجود نیاید. و اگر هم به وجود بیاید چون شاعر مایهٔ الهام می‌خواهد، امروز مایهٔ الهام برای شاعر از قدیم بیشتر است. شعر که تنها احساس و عاطفه نیست، فکر و اندیشه هم در آن وجود دارد؛ شعر، فکر و اندیشه‌ای است که آمیخته با عاطفه است.

ولی با همهٔ این حرفها ما نمی‌توانیم تنها زمان را مقیاس بگیریم و بگوییم به دلیل اینکه همه چیز در حال تکامل است، بنابراین مثلا شعرهای نیما حتما در حد اعلایی از شعر است و هفت قرن از شعر سعدی جلو است. ولی ایرج میرزا که اتفاقا کسی روی او حساب نمی‌کند، شعر نو گفته، یعنی مضمونهای نو خلق کرده که مضمونهای نو او را نه سعدی گفته نه حافظ، منتها یک آدم به اصطلاح الدنگی بوده و بیشتر دنبال هرزگی می‌رفته، ولی در آنچه که می‌خواسته و دنبال می‌کرده، بسیار عالی گفته است و جایی که در غیر این [مضمونهای مبتذل شعر] گفته خیلی خوب گفته، مثل شعری که راجع به کارگر گفته است. مسألهٔ تقدیس کارگر مفهوم جدیدی است که برای حافظ و سعدی مطرح نبوده ولی برای ایرج میرزا مطرح بوده است. ببینید در آن شعری که راجع به کارگر گفته چقدر ابتکار به خرج داده است! یا اعتراض به خلقت؛ همه اعتراض به خلقت کرده‌اند، از ناصرخسرو حکیم گرفته تا دیگران، حالا اعتراضشان یا به اصطلاح دَلالِ عارف بوده (یعنی شوخی با خدا) یا اعتراض جدی، ایرج میرزا هم اعتراض کرده، ولی اعتراضهای ایرج میرزا بر اساس مفاهیم جدید امروز است، یعنی مفهوم جدیدی است که عصر به او داده است:

کاش چرخ از حرکت خسته شود درِ فابریک خدا بسته شود
ترن چرخ ز رفتار افتد موتور نامیه از کار افتد

اینها مضمونهای جدیدی است که در شعر آمده. اما اینها یک حرف است، «آی آدمها»ی نیما هم که پریشب نقل کردند و تا نقل نکرده بودند ما خیال می‌کردیم واقعا

یک حرفهایی دارد، حرف دیگری است. [چیزی نیست] غیر از یک سلسله مفاهیمی که اصلا به نظر من هیچ چیز نیست. یا ما باید بگوییم اصلا هیچ چیز نمی‌فهمیم یا باید بگوییم هیچ چیز نیست جز اینکه انسان اسمش را دهن‌کجی بگذارد. بچه‌ها را دیده‌اید؟! بچه وقتی که در مقابل آدم بزرگ درمی‌ماند می‌خواهد عکس‌العمل نشان بدهد، دهن‌کجی می‌کند. اینها خواسته‌اند در مقابل شعرای بزرگ کاری کرده باشند ولی نتوانسته‌اند و در مقابل آنها دهن‌کجی کرده‌اند؛ تا آن حدی که ما سراغ داریم این طور است. البته ما یک شاعر شعر کهن معاصر حسابی هم نداریم، آنهایی که من می‌شناسم چیزی نیستند، البته بعضی‌شان خوب هستند. ولی این [شاعران نوپردازی] که بعضی از آنها [از شعر نو] دفاع می‌کنند، ما که هنری از آنها ندیدیم.

غرضم این جهت است: بشر همان طور که تکامل پیدا می‌کند انحراف هم پیدا می‌کند. ما اعتقاد داریم که مقارن با تحول علمی جدیدی که در دنیای اروپا پیدا شد یک انحراف هم پیدا شد؛ یعنی علم همین طور که پیش می‌رفت، می‌توانست یک جهش بکند و لااقل از قسمتی از سرمایه‌های گذشتهٔ خودش استفاده کند و راه مستقیمی را طی کند. البته علم رو به پیش رفت ولی از روی خط منحنی، نه از روی خط مستقیم. بیکن و امثال او در عین اینکه به بشریت خدمت کردند، خیانت بزرگی هم کردند. به عقیدهٔ ما اینها افرادی بودند که خلوص نیت نداشتند و خودخواه بودند و برای اینکه شخصیت خودشان را خیلی بزرگتر از آنچه هست جلوه بدهند، جنایتهایی هم نسبت به بشریت مرتکب شدند. ولی علم برای همیشه در گمراهی باقی نمی‌ماند؛ علم اگر روی خط مستقیم هم به سوی مقصد طی [طریق] نکند و روی خط منحنی برود، علم است و بالاخره به مقصد می‌رسد. من معتقدم که ما نباید گوشمان فقط به دهان فرنگیها باشد که اگر روزی گفتند روح وجود ندارد، ما هم بگوییم وجود ندارد، و فردا که خود آنها برگشتند و گفتند روح وجود دارد، ما هم بگوییم وجود دارد. ما می‌خواهیم آن فاصله‌ای را که آنها با خط منحنی طی کرده‌اند، با استفاده از همان راهی که خود آنها طی کرده‌اند، با خط مستقیم طی کنیم. ما نمی‌خواهیم بازگشت به گذشته کرده باشیم، ما می‌خواهیم خط منحنی را تبدیل به خط مستقیم کنیم. ما می‌خواهیم بگوییم شما بر اساس همین تحقیقاتی که کرده‌اید،

روح را تأیید می‌کنید[1] و در سطح بالاتری هم تأیید می‌کنید[2]. ما همان طور که نباید از آن طرف اصرار داشته باشیم، از این طرف هم نباید اصرار داشته باشیم. چرا ما اصرارِ این گونه داشته باشیم؟! چرا ما روی این قضیه مطالعه نکنیم؟!

ما در این بحث خودمان بیشتر از جنبهٔ قرآنی بحث می‌کنیم و علت اینکه بیشترْ مطالب کتاب ذرهٔ بی‌انتها را مورد بحث قرار دادیم و به آنها استناد کردیم با اینکه آقای مهندس در کتابهای دیگرشان هم بحثهایی کرده‌اند[3]، این است که یکی از امتیازات بسیار برجسته و عالی ذرهٔ بی‌انتها این است که متکی به آیات قرآن است؛ یعنی روی آیات قرآن زیاد تدبر شده و از آیات قرآن زیاد استفاده شده و درست و بجا هم هست؛ و علاوه بر این جهت به منطقی هم که برای ما قابل قبول است نزدیک است.

این مسائل که از نظر ما راجع به روح بود و به تعبیر ایشان راجع به عنصر سوم بود، برای ما از این نظر مفید بود که تتمهٔ بحث معاد را از اینجا ادامه دهیم.

ادامهٔ مباحث اصلی معاد

مسألهٔ معاد ـ همان طور که یک بار دیگر هم عرض کردم ـ از تمامی مباحث دینی مشکل‌تر و معضل‌تر است و لهذا عده‌ای معتقدند که صد درصد تعبدا باید آن را پذیرفت. جا هم دارد که مسألهٔ مشکلی باشد، چون راجع به چیزی است که مثل و شبیه او را [سراغ نداریم] و اگر هم قرآن نمونه‌هایی را ذکر می‌کند، مسلّم علامتهایی است راجع به جهانی که بعد از این می‌آید و هنوز وجود ندارد.

در باب معاد چند جور نظر داده‌اند که تا ما این نظرها را ذکر نکنیم نمی‌توانیم استفادهٔ خودمان را بیان کنیم.

نظریات مختلف دربارهٔ معاد

۱. نظر بوعلی سینا و امثال او

همان طور که عرض کردم بعضی گفته‌اند آن معادی که با عقل می‌شود قبول کرد، تنها

---

۱. یعنی با استفاده از موادی که علم امروز در اختیار شما قرار داده.
۲. برخلاف آن تبعیتی که شما از امثال بیکن می‌کنید و می‌خواهید روح را انکار کنید.
۳. از نظر من آن بحثها با بحثی که در ذرهٔ بی انتها هست خیلی اختلاف دارد.

معاد روحانی است و بس، و معاد جسمانی از نظر عقل و علم قابل توجیه نیست. نمی‌خواهند بگویند محال است، بلکه می‌گویند ما راهی برای اثباتش نداریم؛ همان جملهٔ معروفی است که بوعلی سینا روی عقاید و مبانی‌ای که خودش راجع به روح داشته گفته است. او معتقد شده انسان که می‌میرد، تنها روح او (که فقط همان عقل اوست[۱]) باقی می‌ماند و سعادت و شقاوت دارد؛ هراندازه حقایقِ بیشتر و صحیحتر و عالیتری را درک کرده باشد و هر اندازه ملکات بیشتری کسب کرده باشد سعادت بیشتری دارد، و هر اندازه که در جهل و مخصوصا جهل مرکّب فرو رفته باشد شقاوت و رنج روحی بیشتری دارد. همچنین اینها[۲] گفته‌اند: اما انبیاء مطالب دیگری در باب معاد گفته‌اند که غیر از این است و ما در آن مسائل فقط متعبد به قول شارع هستیم.

۲. نظر محدثین

یک نظر دیگر، نظر محدثین ماست. محدثین ما به معاد جسمانی (به قول خودشان) معتقدند. (البته ما هم قائل به معاد جسمانی هستیم، ولی آنها به شکل خاصی تعبیر می‌کنند.) آنها معتقدند هیچ فرقی بین دنیا و آخرت نیست غیر از دفعهٔ دوم بودن؛ یعنی همین وضع زندگی‌ای که شما امروز می‌بینید، همین خورشید و ماه و زمین در وضعی که هستند، همین عالم مجموعا در وضعی که هست، همینها بار دیگر با همین نظامات و با همین خصوصیات تکرار می‌شود؛ فرقش با حالا این است که آن دفعهٔ دوم است و این دفعهٔ اول. ما یک دفعه الآن وجود داریم، دفعهٔ دیگر هم بعد وجود پیدا می‌کنیم. و چون اکثر قائل به روح هم بوده‌اند، گفته‌اند چون روح انسان در وقت مردن از بدن جدا می‌شود و از طرف دیگر [در شرع] داریم که مرده‌ها از قبرها زنده می‌شوند، پس لابد معنایش این است که روحها به این بدنها عود می‌کنند. معاد جسمانی از نظر آنها یعنی یک معاد صد درصد مادی با همهٔ خصایص و خصوصیات [ماده.]

اگر به آنها بگوییم «پس چرا در این دنیا پیری و مردن هست و در آنجا پیری و

۱. بوعلی سینا روح را تنها عقل می‌دانسته و قوهٔ عاقله را مجرد و مستقل و بقیه قوا را مادی و جسمانی می‌دانسته، مثل قوه خیال، حس، حافظه و...

۲. [بوعلی سینا و امثال او.]

مردن نیست؟ چرا در اینجا تکلیف هست و در آنجا تکلیف نیست؟ چرا آنجا جاودانی است؟ اگر این عالم عین آن عالم است و آن عالم عین این عالم، پس چرا این امورش فرق می‌کند؟ چرا خدا در آنجا مردم را مکلف نمی‌کند که بار دیگر او را اطاعت کنند و در آنجا لیاقت سعادت پیدا کنند؟» می‌گویند «خدا این طور خواسته است»، چون آنها به مشیت گزافی (بی‌مبنا) قائلند. می‌گویند: خدا مشیتش این طور قرار گرفته که اینجا دار تکلیف و فنا و حرکت و تغییر و دار عمل باشد و آنجا دار جزا و تکلیف باشد و تغییر و حرکت و پیری و مرگ و نیستی هم وجود نداشته باشد، و الّا از نظر جنس، بین این عالم و آن عالم هیچ تفاوتی نیست؛ خدا این طور خواسته و در مقابل مشیت خدا هم حرفی نمی‌شود زد.

۳. نظر ملاصدرا و امثال او

ولی اینجا نظر سومی هست که می‌گوید مشیت گزافی با توحید سازگار نیست. اگر این جهان جهان تکلیف است، برای این است که وضعش طوری است که انسان در اینجا می‌تواند مکلف باشد و باید مکلف باشد و باید عمل کند و با عملْ خودش را تکمیل کند؛ و اگر آن جهان جهان جزای اعمال است، به این جهت است که نمی‌شود در آنجا تکلیف وجود داشته باشد و نمی‌شود در آنجا نقصها را جبران کرد، اگر می‌شد، در آنجا هم خداوند تکلیف می‌کرد. اگر در اینجا پیری و فرسودگی و کهنگی هست و در آنجا نیست، به این دلیل است که نظام دو نظام است، سنخ دو سنخ است، نشئه دو نشئه است، نه اینکه همین طور به گزاف گفته‌اند اینجا این طور باشد و آنجا طور دیگر باشد. سنخ وجود این عالم یک سنخْ وجود است و سنخ وجود آن عالم سنخ دیگری از وجود است. به نص قرآن همان طوری که در آن عالم تغییر و پیری و فرسودگی و مردن و بی‌حسی نیست، این حالتی که ما آن را بی‌حیاتی و جمادی می‌نامیم نیز در آن عالم نیست؛ چون ما از قرآن این طور استنباط می‌کنیم که هرچه در آن عالم هست حیّ و ناطق و گویاست (وَ اِنَّ الدّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوانُ)[1]؛ سنگی هم که در آنجا وجود دارد ذی‌حیات و حیّ است، آب آنجا هم حیات دارد، بدن آنجا هم زنده است. اینجا ما بدن مرده‌ای داریم و روح زنده‌ای، ولی آنجا بدن ما هم زنده

---

۱. عنکبوت / ۶۴.

است و لهذا دست ما در آنجا شهادت می‌دهد. قرآن این طور بیان می‌کند: اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلیٰ اَفْواهِهِمْ وَ تُکَلِّمُنا اَیْدیهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِما کانوا یَکْسِبونَ[۱] بر دهانهایشان مهر می‌زنیم که حرف نزنند و دستهایشان با ما حرف می‌زند، خود همین پاها حرف می‌زند و شهادت می‌دهد. اینکه این امر را به شهادتِ به زبانِ حال حمل کنیم، تأویل است و نمی‌شود تأویل کرد. قرآن صراحت دارد، چون می‌گوید اینها به اعضاء اعتراض می‌کنند و اعضاء به آنها جواب می‌دهند. اینجا دیگر زبان حال معنا ندارد. وَ قالوا لِجُلودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا به پوستهای خودشان می‌گویند: شما چرا علیه ما شهادت دادید؟! قالوا اَنْطَقَنَا اللهُ الَّذی اَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ[۲] می‌گویند: خدا که همه چیز را به سخن آورده ما را به سخن آورده است. (در حدیث است که اینجا پوست کنایه از عورت است. قرآن چون تأدّب دارد و نام اسافل اعضاء را نمی‌برد، در اینجا تعبیر به «جلود» کرده است[۳].)

اینها می‌گویند پس مسألهٔ قیامت صرف مکرر شدن این نظام نیست. اگر این نظامْ مکرر می‌شد، محال بود خاصیت خودش را از دست بدهد و اگر آن نظام عین این نظام می‌بود، پیری و مردن و حتی تکلیف و همین جمادات وجود داشت. قرآن می‌گوید: یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ[۴] زمین هست و زمین نیست، زمین غیر زمین می‌شود، هم زمین است و هم غیر زمین، مثل اینکه زمین هست ولی تغییراتی در آن پیدا می‌شود. آنوقت راجع به همین زمین می‌گوید: وَ اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنورِ رَبِّها[۵] و زمین به نور پروردگارش نورانی است. می‌گوید این زمین که الآن در ذات خودش یک موجود ظلمانی است و اگر نور خورشید به آن نرسد تاریک است، به نور

۱. یس / ۶۵.
۲. فصّلت / ۲۱.
۳. سؤال: چرا «فروجهم» نمی‌گوید، «فروجهم» که در قرآن هست؟
استاد: کلمهٔ «فروج» هم معنی اصلی‌اش این نیست، بلکه معنی کنایی است. اصل کلمهٔ «فَرْج» آن طوری که از بعضی از لغویین نقل شده به معنای دامن است، منتها از بس این کلمه زیاد استعمال شده، ما خیال می‌کنیم اسم خاص عورت است، در صورتی که می‌گویند اسم خاص نیست. من خودم راجع به کلمهٔ «فروج» در لغت ندیده‌ام ولی یک وقتی آقای نجفی مرعشی در قم ـ که حالا از مراجع هستند و ما پیش ایشان شرح لمعه می‌خواندیم ـ این مطلب را نقل کردند و العهدة علیه.
۴. ابراهیم / ۴۸.
۵. زمر / ۶۹.

پروردگارش نورانی است.

وقتی مطلب به اینجا رسیده است که نظام آن عالم نظام دیگری است، راجع به آخرت گفته‌اند: پس قطعا نظام آخرت نظام دنیا نیست، پس آخرت عالم دیگری است از سنخ عالم روح (ولی روح نه به معنای آن عقلی که بوعلی سینا می‌گفته، بلکه روح با تمام قوایی که دارد). آنگاه مطلبی می‌گویند که این مطلب را علم امروز هم تأیید می‌کند؛ می‌گویند این عالمی که تو الآن با این خصوصیات می‌بینی و اسمش را عالم جسمانی می‌گذاری، آیا خیال می‌کنی همهٔ این خصوصیاتی که الآن برای این عالم درک می‌کنی بیرون از وجود تو وجود دارد؟! بیشتر این خصوصیات را تو الآن در باطن خودت خلق می‌کنی. همان طور که علم امروز می‌گوید، ما الآن این عالم را ملوّن و با یک رنگهایی می‌بینیم، ولی آیا عالم در ذات خودش رنگ دارد؟ وقتی علم خیلی دقیق می‌شود [می‌بیند] اصلا رنگی در متن عالم وجود ندارد، بلکه در اثر برخوردی که این عالم با ما دارد [رنگ ادراک می‌شود.] ما نمی‌دانیم چطور می‌شود ولی این قدر می‌دانیم که ما در درون خودمان رنگ را می‌آفرینیم. ما شاخص‌ترین مشخصات این عالم را ابعاد جسمانی آن می‌دانیم، در صورتی که علم امروز می‌گوید آن چیزی که اصل این عالم است، در ذات خود شاید اصلا بُعد نداشته باشد و شاید حتی خود بُعد هم از ساخته‌های روح و ذهن ما باشد[۱]. ما خیلی نمی‌توانیم میان آنچه که از این عالم درک می‌کنیم مرز قائل بشویم که چقدر آن روحی است و چقدر آن [مادی.] لذتهایی که ما درک می‌کنیم، درست است که یک عامل محرکی در بیرون دارد، ولی نفسِ لذت را ما در درون خودمان خلق می‌کنیم. لذت در ماده وجود ندارد بلکه محرکش در ماده وجود دارد. حتی لذتهای جسمانی هم مخلوق روح ماست، منتها در اینجا که هستیم محرکی از بیرون باید وجود داشته باشد. وقتی محرک در بیرون بود، آنوقت مُعِدّ می‌شود برای اینکه ما این لذت را در درون خودمان خلق کنیم. در آن وقتی که یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ می‌شود، همهٔ آن چیزهایی که امروز با روح خودمان با عامل مادی خارجی ایجاد می‌کنیم، با حکومت روح (یا به تعبیر آقای مهندس: با حکومت عنصر سوم) ایجاد می‌کنیم. منتها آنها معتقدند روح هم خودش جسم دارد و ما الآن دارای دو جسم

---

۱. همان طور که آقای مهندس هم در کتابشان این مطلب را مکررا ذکر کرده‌اند.

هستیم: یکی جسم مادی و دیگری جسم روحی، و جسم روحی ما دارای ابعاد است و مفاهیم ریاضی را که ما در ذهن خودمان تصور می‌کنیم و برایش ابعاد خلق می‌کنیم و در عالم ذهن تقسیم می‌کنیم، واقعا ما بُعد ریاضی را در ذهن خودمان خلق می‌کنیم و رویش حساب می‌کنیم، نه اینکه آن که در ذهن ماست بُعد ندارد و فقط تصوری است از بُعد؛ تصور بُعد غیر از خود بُعد است. ما هر جا که دربارهٔ ریاضیات فکر می‌کنیم و همهٔ ابعادی را که تصور می‌کنیم، نه این است که ابعاد خارج را می‌بینیم، بلکه همان ابعاد ابعادی است که ذهن ما قدرت خلاقیت آن را دارد و آن را در خودش خلق می‌کند.

امثال ملاصدرا گفته‌اند معادْ جسمانی است، اما معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح؛ یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد و این فاصله‌ای که قدما از قبیل بوعلی میان روح و جسم قائل بوده‌اند و فقط عقل را روحی می‌دانستند و غیر عقل را روحی نمی‌دانستند، این فاصله وجود ندارد.

نظر ملاصدرا هم معاد قرآن را توجیه نمی‌کند

اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم [تطبیق کنیم.] حرف، حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها در مورد انسان نیست بلکه در مورد همهٔ عالم است. قرآن اساسا راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه فقط انسان. اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ. وَ اِذَا النُّجومُ انْکَدَرَتْ. وَ اِذَا الْجِبالُ سُیِّرَتْ[1] مربوط به قیامت است؛ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ[2] فقط ارضِ روح ما را نمی‌گوید، بلکه همین زمین را می‌گوید؛ و سایر آیاتی که در قرآن هست.

اینجا چیزهایی بوده است که علم قدیم قاصر بوده و نمی‌توانسته از اینجا یک قدم جلوتر برود؛ یعنی نه اینکه امثال ملاصدرا اینجا که رسیده‌اند کمیت شخصشان لنگ بوده، بلکه علم قدیم به شکلی بوده که اجازه نمی‌داده است یک قدم جلوتر

۱. تکویر / ۱ ـ ۳.
۲. ابراهیم / ۴۸.

بروند. ولی علم امروز در اینجا جلوی ما را باز کرده و همین راهی که آقای مهندس با اتکاء به علم امروز رفته‌اند بسیار راه مفیدی است. در میان قدمای ما فقط مرحوم آقا علی مدرس[۱] در این زمینه حرفهایی زده که [از آنها] بوی این مطلب می‌آید.

حال، چرا علم قدیم اجازه نمی‌داده است؟ قبلا عرض کردم و حالا هم تکرار می‌کنم: در علم قدیم این حرفها نمی‌توانسته مفهوم داشته باشد که خورشید و ماه یک روز پیر بشوند و از بین بروند و زمین ما ساقط شود، چون بر اساس فلکیات قدیم، افلاک حقایقی ازلی و ابدی بوده‌اند و زمین هم موجودی بوده که برای همیشه باید در مرکز عالم باقی بماند. خراب شدن عالم به طور کلی، برای آنها از نظر علمی نمی‌توانسته مفهوم داشته باشد و هر وقت هم این مطلب را می‌گفتند، تعبدا می‌گفتند ولی از نظر علمی نمی‌توانستند توجیه کنند.

حالا که قرآن تصریح می‌کند: وَ الْاَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمينِهِ[۲] «زمین در آن روز در قبضهٔ خداست و آسمانها به دست قدرت الهی در هم پیچیده می‌شود»، اگر ما این مرحله را هم توانستیم حل کنیم یک قدم بسیار بزرگی برداشته‌ایم[۳]؛ یعنی مرحله‌ای که تمام عالم به سوی قیامت می‌رود که آن خواصی که عرض کردم، پدید می‌آید، یعنی نظامات عوض می‌شود و تغییر می‌کند و عالم می‌رود به سویی که در آنجا انسانها دیگر پیری و فرسودگی و مردن ندارند، تکلیف و اجل و مهلتِ مقرَّر و وسوسه نمی‌تواند وجود داشته باشد، و در آنجا حیات بر موت غلبه می‌کند یا ــ به تعبیر ما ــ در آنجا روح بر جسم غلبه می‌کند، نظام حکومت روح بر جسم است نه جسم بر روح.

خلاصه نظر ملاصدرا به تنهایی نمی‌تواند معاد قرآن را حل کند.

سؤالی از مهندس بازرگان

من الآن به آقای مهندس مطلبی را عرض می‌کنم که قبلا فکر کنند، شاید خودشان جوابش را پیدا کنند: مهم این است که اگر ما این مسأله را هم حل کنیم و حتی ثابت

---

۱. ایشان با اینکه متعلق به عصر جدید (زمان ناصرالدین شاه) است، ولی ظاهر این است که در این زمینه توجه به علم جدید نداشته است.

۲. زمر / ۶۷.

۳. آقای مهندس در این مرحله گامهای خیلی مؤثر و مفیدی برداشته‌اند.

کنیم که عالم ما رو به قیامت می‌رود و روزی خواهد شد که وضع عالم همان وضعی می‌شود که قرآن دربارهٔ قیامت توصیف کرده، مسألهٔ بقای شخص چه خواهد شد؟ یعنی آیا ما که می‌میریم، به عنوان یک فرد و شخص باقی هستیم یا باقی نیستیم[۱]؟ و اگر به عنوان فرد و شخص باقی هستیم ـ که عرض کردیم مطابق آنچه قرآن می‌گوید قطعا ما به عنوان فرد و شخص باقی هستیم ـ این فرد و شخصِ باقی، با عالم که به سوی قیامت می‌رود چه حالتی پیدا می‌کند؟ عالم به سوی ما خواهد آمد، یا ما به این عالم برمی‌گردیم؟ و اگر بگوییم فرد و شخص باقی نیست، تکلیف جزا و پاداش و کیفر و بقای شخصیت که نص قرآن است، چه می‌شود؟

□

ـ البته در بحث دو عالِم وارد شدن خیلی مشکل است! آقای مطهری بین ما از لحاظ مطالعات قدیمی شاخص هستند، آقای مهندس بازرگان هم استاد همهٔ ما بوده‌اند و در تطبیق دین با معارف جدید از همه استادتر. آقای مهندس بازرگان فرمودند بشر یا هر موجود ذی‌حیاتی در بدو پیدایش، انرژی فعالش زیادتر است و بعد به تدریج این انرژی تبدیل می‌شود و قسمت قابل استفاده‌اش کم می‌شود و انرژی بی‌خاصیتش که آنتروپی است زیادتر می‌شود، و این در دنبالهٔ این بحث بود که آقای مطهری می‌خواستند از تکامل فردی برای اثبات روح استنتاج کنند و آقای مهندس بازرگان می‌فرمودند [تکامل فردی بر مسألهٔ اثبات روح] تطبیق نمی‌کند. آقای مطهری فرمودند استدلال قرآن دربارهٔ تکامل فردی است. البته استدلال قرآن روی تکامل فردی است ولی نبایست تکامل را به آن معنا بگیریم. درجاتی که قرآن در خلقت متذکر می‌شود: **ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ... ثُمَّ اَنْشَأْناهُ خَلْقاً اٰخَرَ فَتَبارَکَ اللهُ اَحْسَنُ الْخالِقینَ**، توجه به نتیجه‌دار بودن این تغییرات است و مغایر با اصل تبدیل انرژی هم نیست؛ چون انرژی دو جور ممکن است تغییر پیدا کند. قرآن می‌خواهد نوع این تبدیل هدایت‌شده را بیان کند. قرآن نظرش این است که اگر این تغییرات، تغییرات هدایت‌شده‌ای نبود ممکن بود مضر واقع شود و اصلا این انرژی هدر برود،

---

۱. همان بحثی که روزهای اول کردیم.

در حالی که شما می‌بینید این تغییرات مـفید واقـع شـده است. پس یک مدبّری هست که این تغییرات را تغییرات هدایت‌شده‌ای می‌کند تا نتیجهٔ غایی‌اش نتیجهٔ مطلوب باشد. این نه منافاتی با نظریهٔ تغییر نوعی قرآن از لحاظ فرد دارد و نه منافاتی با نظریهٔ تبدیل انرژی.

استاد: من از بیان آقای مهندس استفاده کردم و بیانات ایشان از عرایض بنده اگر بالاتر نبود کمتر هم نبود، اما ایشان چیزی گفتند که مرا به یاد داستانی انداخت و آن این است: مردی است به نام قطب‌الدین رازی، صاحب کتاب محاکمات، مرد بسیار فاضل و عالمی است که الآن کتابش مورد استفاده است. او آمد یک کاری نظیر کار آقای مهندس بکند و صلاحیتش را هم داشت، اما شهرت دو نفر، آن بیچاره را از بین برد. فخر رازی شرحی نوشته بر شرح اشارات بـوعلی و خـیلی ایـراد کـرده است. خواجه نصیر آمده و شرح دیگری کرده و تمام ایرادهای فخر رازی را جواب داده است. فخر رازی شهرت فوق‌العاده‌ای دارد و خواجـه نـصیر هـم شـهرت خـیلی زیادتری. بعد از صد سال ـ و شاید کمتر ـ مردی به نام قطب‌الدین رازی که واقعا هم مرد عالمی است، کتابی نوشت به نام محاکمات و در آن، میان فخر رازی و خواجه نصیرالدین محاکمه کرده است و زحمت هم کشیده است. کتاب خوبی هم هست و حداقل اگر از حرفهای فخر رازی بالاتر نباشد کمتر نیست و در سـطح حـرفهای دیگران است. کتاب را نوشت[1] و پیش پادشاه وقت برد. گفت: چه نوشته‌ای؟ گفت: محاکمات. گفت: محاکمه میان چه کسانی؟ گفت: فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی. (لابد آن وقت قطب‌الدین رازی طلبه‌ای بوده.) گفت: «تو کی هسـتی کـه بخواهی میان این دو بزرگوار محاکمه کنی؟! چوب بیاورید!» پاداشی که به بیچاره دادند این بود که یک چوب حسابی به او زدند[2]!

من یک سؤال از آقای مهندس بازرگان داشتم: این طور فرمودید که یک موجود زنده حداکثر انرژی فعال را در ابتدا دارد و هرچه که بگذرد، از آن کاسته می‌شود. البته ما هم این را تعبدا قبول کردیم، ولی من آنچه که به نظرم می‌رسد این است که

۱. الان کتاب او مورد استفاده است.
۲. [خندهٔ حضار!]

بعضی از همین فرنگیها در نوشته‌هایشان ـ که ترجمه شده و ما دیده‌ایم و درست یادم نیست که در همین کتاب راز آفرینش انسان است یا جای دیگر ـ این مطلب را ذکر می‌کنند که از جمله خواص حیات این است که انرژی جدید کسب می‌کند؛ یعنی منحصر به سرمایهٔ اولی نیست و سرمایهٔ جدید تولید می‌کند.

آنوقت یک سؤال دیگر هم که طبعا برای ما باقی است این است که یک سلول که در یک انسان به وجود می‌آید، آفرینندهٔ میلیونها سلول است، آنهم سلولهای نطفه‌ای که هریک از آنها اگر رحم مناسبی باشد، می‌تواند منشأ انسانهای دیگری باشد، و باز هریک از این سلولها خودش مخزن نیرو و انرژی است. اگر آن سلول اوّلی حداکثر انرژی را در ابتدا دارد، این سلولها از کجا به وجود می‌آید؟! اگر آن سلول از بیرون انرژی به دست نیاورده باشد، از کجا این قدرت را دارد که این همه مخزن از نو ایجاد کند؟ (چون هر سلولی که منشأ یک انسان است، خودش یک مخزن جدید است.) این موجودی که خودش یک مخزن بوده، بعد معادل با خودش بلکه میلیونها و میلیاردها[1] مثل خودش می‌تواند ایجاد کند؛ آیا بدون اینکه کسب انرژی جدید کرده باشد می‌تواند ایجاد کند؟ پس علی‌القاعده این طور باید بگوییم که این خاصیت در نیروی حیاتی هست که لااقل در آن قسمتِ ایجاد سلول حیاتی می‌تواند انرژی جدید کسب کند. اگر غیر از این باشد چطور قابل توجیه است؟ متخصصْ شما هستید.

□

مهندس بازرگان: جناب آقای مطهری مطلبی را با لطف و ادب فرمودند که چون فلانی می‌گوید ما قبول داریم، ولی خوب تعریض به این است که قبولش مشکل است. آقای مهندس هم توضیحی دادند که خیلی بجا بود و حالا بنده در تکمیل همان توضیح، برای رفع ابهام یا استعجاب عرایضی می‌کنم و بعد نکتهٔ دیگری را اضافه می‌کنم. اینکه بنده مسألهٔ پیشرفت و رشدی را که یک فرد از زمان ولادت تا مثلا سن چهل پنجاه سالگی پیدا می‌کند (که هم تشکیلات بدنی و هم زور و قوّتش و هم سایر استعدادهایش به طور محسوس در حال رشد و تکامل است) تکامل حساب نکرده بودم و

---

۱. مسلما در طول عمر، میلیاردهاست.

برعکس، تکامل نوعی را مؤید آن مطلب که حتما یک دست خارجی یا یک عنصر سومی ضرورت دارد، قرار داده بودم، این باعث تعجب و اشکال شده بود. البته هیچ قابل انکار نیست که یک فرد سی چهل ساله از هیچ بابت نباشد، از حیث زور بازو قابل مقایسه با یک بچهٔ یکی دوساله نیست، بنابراین به نظر می‌آید که انرژی مؤثر یک آدم سی ساله خیلی بیشتر از انرژی مؤثر یک بچهٔ شش ماهه باشد. اما اگر واحد انرژی مؤثر یک فرد چهل‌ساله را (یعنی کل زوری که دارد تقسیم بر وزنش) مقایسه کنیم با انرژی مؤثر یک بچهٔ نُه ساله (یعنی زوری که دارد تقسیم بر وزنش) تا حدودی مطلب روشن می‌شود، ولی اساسا نکته در جای دیگر است. فرمودند مثلا یک تک سلولی تبدیل می‌شود به دو سلول و دو سلول به چهار سلول و مثلا در عرض نُه ماه یک سلول واحد در شکم مادر به جایی می‌رسد که صاحب چشم و گوش و دست و قلب و ریتین و جوارح و... می‌شود و این را خلاف آنچه بنده عرض کرده بودم تلقی فرمودند، در صورتی که همان است. ملاحظه کنید در عرض نه ماه اول، انسان چقدر رشد می‌کند؟ بعد نه ماهی که از سال چهلم تا چهل بعلاوهٔ نه ماه طول می‌کشد، چقدر انسان رشد می‌کند؟ اصلا قابل مقایسه نیست. در نه ماه اول، پیشروی و رشد موجود تقریبا بی‌نهایت است؛ یعنی اگر تشکیلات و قوّت و نیرویی که بعد از نه ماه پیدا کرده به آنچه روز اول انعقاد نطفه داشته تقسیم کنیم، نسبت بی‌نهایت است، اما هرقدر جلو بیاییم این نسبت کمتر می‌شود. فرض بفرمایید بچه‌ای که به دنیا می‌آید، رشد او بعد از نه ماه شاید مثلا صد برابر بچهٔ تازه متولد است؛ وقتی هجده ماهه شد، اگر رشد او را بر حالت نه ماهگی‌اش تقسیم کنیم، شاید ده برابر شود. همین طور هرچه جلوتر می‌رویم نسبت کمتر می‌شود و مثلا از چهل سال به آن طرفْ این نسبت، مثبت نیست؛ مدتی تقریبا ثابت است، بعد منفی می‌شود. انرژی مؤثر همین است، یعنی انرژی قابل استفاده و انرژی‌ای که می‌تواند کاری بکند.

انسان از زمان تک سلولی تا وقتی که به مرگ می‌رسد، در آن نهادْ تشکیل و ترکیبش طوری است که می‌تواند انرژی مؤثر بیشتری ایجاد کند تا وقتی

که بزرگ شود. البته در اینجا رشد و تکامل هست (یعنی کمال ایجاد می‌شود) و اعجاز هم هست. اعجازش این است که در همان تشکیل هسته، خداوند یا خالق (به قول ما) چنان امکانات و ترکیباتی گذاشته که او می‌تواند بعدا صاحب عقل و هوش و ذکاوت و استعداد و ابتکار و همهٔ اینها شود. این هنر اوست، مثل گلوله‌ای که تیراندازی پرتاب می‌کند و فرض کنید یک تیهو را در فضا می‌زند؛ این بستگی دارد که او چه زاویه‌ای گرفته و چه نیرویی به این گلوله داده که توانسته است این تیهو را بزند. تمام این کمال و رشد و پیشرفت و ترقیات فوق‌العاده‌ای که در یک موجود زنده خصوصا انسان می‌بینیم، معلول و مخلوق آن ترکیب اولیه است و از نظر پیشرفت و آثاری که نتیجه داده، البته کمال و رشد و ترقی است، اما از نظر آن حسابی که مبنای الزام به قبول فرضیهٔ عنصر سوم است (که همان مسألهٔ آنتروپی است)، خیر. آنتروپی دائما در حال ترقی است، همان طوری که مثال عرض کردم: جنین طوری است که می‌تواند در عرض یک روز مقدار خاصی جلو برود و وقتی بزرگ شد و بالاتر آمد، آن انرژی مؤثرش کمتر می‌شود؛ یعنی انرژی‌ای که می‌تواند خلاقیت و سازندگی داشته باشد، در حال تنزل است و رو به مرگ می‌رود. و همان طور که عرض کردم کلامی از حضرت امیر هست که شما از همان روز تولد به طرف مرگ می‌روید؛ این صد درصد صحیح است.

کتابی است ترجمهٔ آقای آرام به نام **علم، نظریه، انسان** که مجموعه‌ای است از سخنرانیهای شرودینگر. شرودینگر فیزیسین اتریشی‌الاصلی است که از زمان هیتلر به بعد به آمریکا رفته بود و صاحب جایزهٔ نوبل و از سران فیزیک جدید است. سخنرانیهای او، هم مفصل است و هم خیلی غامض یعنی علمی است؛ آخرین مطالب مربوط به فیزیک (تا شاید ده سال پیش) در آنجا هست. در این کتاب به مطلبی برخوردم که خود بنده را نسبت به استدلال کتاب **ذرهٔ بی‌انتها** متزلزل کرد. این را بنده عنوان می‌کنم چون ممکن است عین این ایراد به ذهن دیگران هم برسد. (البته او در بحثهایش کاری به خدا و این حرفها ندارد، مطالب او صرفا فیزیک جدید است.) او در آن کتاب می‌گوید درست است که ما در زمین نمونه‌هایی می‌بینیم که در

جهت خلاف آنتروپی است (همین مسألهٔ کتاب ذرهٔ **بی‌انتها**) ولی زمین چنین شانسی دارد که یک مادر سخاوتمند خرّاجی مثل خورشید بالای سرش است و دائما به رایگان به همه جا انرژی‌افشانی می‌کند. اگر مجموعهٔ خورشید و زمین و سایر ثوابت و سیاراتی را که آنها هم از خورشید تمتع دارند در نظر بگیریم، آنتروپی ترقی می‌کند، ولی وقتی نظرمان به یک نقطهٔ خاصی باشد مثلا آنجا که گیاه در یک جنگل درست می‌شود، آنتروپی در حال تنزل است. خوب، این حرف صحیح و درست است. وقتی مجموعهٔ جهان را نگاه کنیم، آنتروپی‌اش در حال ترقی است و انرژی مؤثرش در حال تنزل.

بنابراین یکی از نکاتی که در ذرهٔ **بی‌انتها** روی آن تکیه شده برای اینکه یک عنصر سومی را ضروری و واجب بدانیم، ظاهرا از بین می‌رود؛ یعنی اگر در روی زمین موجود زنده پیدا شده و یا در انواع موجودات زنده تکاملی پیدا شده، این درست است که خلاف اصل آنتروپی است (یعنی یک نظم و تفصیل و تشکیلاتی در جهت خلاف آن است) ولی خرجش را خورشید می‌دهد. (بنده مدتی ناراحت بودم؛ چون هم این مطلب به یک دلیل اعتقادی ضرر می‌زد و هم کتاب ذرهٔ **بی‌انتها** بنیانش از جهاتی سست می‌شد.)

جوابی که دارد و خیلی هم ساده است این است: با اینکه انرژی از خورشید می‌آید، معذلک پیدایش موجود زنده و چیزهایی که در طبیعت می‌بینیم، خود به خود نمی‌توانست انجام بگیرد. به طور مثال یک یخچال را در نظر بگیریم. یخچال چکار می‌کند؟ یک محفظه‌ای دارد که در آنجا ـ فرض کنید ـ یک ظرف آب بیست درجه می‌گذارید. این آب بیست درجه رفته‌رفته خنک می‌شود و می‌رسد به صفر درجه. به صفر درجه که رسید، آهسته آهسته تبدیل می‌شود به یخ و ممکن است یخ هم تا منهای پنج درجه برود؛ یعنی در اینجا دائما حرارت از این قالب گرفته می‌شود و سردتر می‌شود. این حرارتها کجا می‌رود؟ پشت یخچالها معمولا یک شبکهٔ سیمی هست که داغ می‌شود و آن همان کُنْدانْسور است؛ یعنی حرارت مرتب از آن قالب یا ظرف یخ گرفته می‌شود و به هوای اتاق داده می‌شود. و یا در کارخانجات

از آن طشت بزرگی که قالبهای یخسازی را در آن گذاشته‌اند حرارتهایی استخراج می‌شود و می‌آید در کندانسور. حال، کندانسور یا آن چیزی است که روی بام گذاشته‌اند و به وسیلهٔ آب خنک می‌شود (یعنی آن آبْ گرم می‌شود) یا مثل این کولرهای گازی است که در آنها کندانسور هوایی است که باز فضا گرم می‌شود.

خلاصه یک یخچال و یک ماشین مُبرّد، عملی که انجام می‌دهد این است که مرتب حرارت از یک جسم سرد گرفته می‌شود ـ یا به اصطلاح، کارنو از یک منبع سرد گرفته می‌شود ـ و در یک منبع گرم ریخته می‌شود... در اینجا یک عمل خلاف عادت و خلاف اصل آنتروپی صورت می‌گیرد و همان طور که شرودینگر می‌گوید در اینجا اگر ما موفق می‌شویم که یخ درست کنیم برای این است که از خارج یک انرژی می‌آید. حالا آن انرژی خارج همان موتور برق یخچال است یا در یخچالهای نفتی همان نفتی است که سوخته می‌شود، یعنی انرژی حرارتی یا انرژی الکتریکی می‌آید و این عمل انجام می‌گیرد. تا اینجا همان حرف شرودینگر است...

اما مسأله اینجا تمام نمی‌شود. یخچال اگر می‌تواند این کار را برخلاف آنتروپی بکند، خود به خود نیست. اگر فرض کنید یک توربین هفتصد و پنجاه هزار کیلو واتی را هم بیاورند در این اتاق به کار بیندازند و تمام نیروهای انرژی زمین و تمام سانترالهای برق کار کنند، به اندازهٔ یک انگشت‌دانه هم نمی‌تواند یخ درست کند. صرف اینکه انرژی به یک جایی القاء شود، این عملْ خلاف آنتروپی نیست بلکه برعکس، مرتب انرژی هدر می‌رود و مرتب آنتروپی بالا می‌رود؛ مرتب برقها می‌آید به صورت حرارت، صدا، نور و به صورتهای مختلف پخش می‌شود و از بین می‌رود. چه شده که این عمل صورت گرفته است؟ آن مغز مخترع این ماشین یخ‌سازی و دست کارگری که آن را ساخته، طوری آن را ترتیب داده ـ البته با خرج کردن یک مقدار انرژی خارجی ـ که یک عمل ضد آنتروپی درست شود. آن اصل کروزیوس که هیچ وقت حرارت به خودی خود از جسم سرد به جسم گرم نمی‌رود (یعنی هیچ وقت به خودی خود آنتروپی تنزل نمی‌کند) برقرار است. [اینکه یک عمل ضدّ آنتروپی درست شود] دو

شرط می‌خواهد: یکی اینکه از خارج یک انرژی وارد شود و شرط دوم که مهم است این است که تشکیلات و ترتیباتی داده شود کـه آن تـرتیبات اجازهٔ این کار را بدهد، خلاصه یک دستی در کار بوده و در اینجا مغز آن مخترع و آن کارخانه‌ای که این یخچال را ساخته در کار بوده. در کرهٔ زمین هم شرودینگر تذکر می‌دهد که با اینکه یک اعمال و پدیده‌هایی هست که خلاف آنتروپی است، معذلک اصل ترمودینامیک باز به هم نمی‌خورد (او می‌خواهد از اصل ترمودینامیک دفاع کند)؛ خلاف آنتروپی هست ولی از جای دیگر انرژی می‌آید و آنتروپی مجموعهٔ جهان در حال ترقی است. این درست است ولی یک دست ثالث می‌خواهد، و دست ثالث همان اراده، مشیت، روح یا عنصر سوم است که می‌بایستی در کار باشد. خورشید که سهل است، اگر یک میلیون خورشید هم اطـراف زمـین را مـی‌گرفتند و مرتب انرژی می‌دادند، به اندازهٔ یک ساق گندم هم درست نمی‌شد، مادامی که مشیتی، اراده‌ای و دستی خارجی دخالتی نکند. البـته ایـن دخـالت، اساس را برهم نمی‌زند. اصل ثبات انرژی سر جایش هست، اصل آنتروپی هم سر جایش هست ولی معذلک چنین چیزی پیش می‌آید و این عنصر سومی است که در اینجا ما می‌خواستیم.

استاد: آقای مهندس[۱]! من یک سؤال داشتم. در وجود انسانها و حیوانها، نطفه‌ها و سلولهای نطفه‌ای به وجود می‌آید که به میلیونها و شاید میلیاردها برسد و هریک از اینها اگر در یک محل صلاحیتداری قرار بگیرد، انرژی مؤثرش معادل با انرژی آن سلول اولیه است. اینها از کجا به وجود می‌آیند؟

ـ این انرژی که می‌فرمایید، از خارج می‌گیرد مثل یخچال؛ اگر به یخچال انرژی برق ندهید، از خودش نمی‌تواند یخ بسازد.

استاد: تفاوتی که هست در این است که یخچال این انرژی را از خارج می‌گیرد

۱. [مخاطبْ مهندس بازرگان است و سؤال و جواب‌های بعدی هم بین استاد و ایشان ردّ و بدل شده.]

ولی این [سلول] در خودش تولید می‌کند؛ یعنی یک تشکیلاتی هست که در این تشکیلات رو به حیات می‌رود، یعنی یک فرد لااقل از نظر سلولهای نوعی، باز رو به حیات می‌رود گو اینکه انرژی را از خارج می‌گیرد، پس بالاخره تکامل از این جهت، در او هست.

ـ خوب، آن سلول حیاتی و سلول جنسی که می‌سازد از نوع خودش است.

استاد: از نوع خودش باشد، بالاخره مقدار جدیدی ساخته است. می‌خواهم بگویم صد درصد تنزل انرژیِ مؤثر نیست. بحث این بود که آیا یک فرد از این نظر رو به تکامل می‌رود یا نمی‌رود؟ حضرت‌عالی فرمودید نه، یک فرد صد درصد از نظر انرژی رو به تنزل می‌رود. عرض کردم همین که در وجود فرد سلولهای نطفه‌ای به وجود می‌آید، آیا این خودش دلیل نیست که از نظر فردی هم رو به تکامل رفته است؟

ـ از آن سلولهای نطفه‌ای که خودش استفاده نمی‌کند. آن سلولهای نطفه‌ای مثل یک گندم یا سیب، این تخمهایی که می‌دهد...

استاد: ولی مخزن انرژی که هستند.

ـ بله، یعنی چیزی می‌سازد. این یک یخچالی است که خودش یخچال می‌سازد و با این یخچالها دوتا فرق دارد: اولا یخچال معمولی با گرفتن انرژی عمل ضد آنتروپی انجام می‌دهد؛ موجود زنده غیر از این، خودش هم یخچال‌ساز می‌شود. آنوقت اگر تکامل نوعی وجود نداشته باشد، تا ابد عین خودش را می‌سازد (همین طور که مثلا در حیوانات هست) اما اگر تکامل نوعی را قبول داشته باشیم، این یخچال یخچال کاملتری می‌سازد.

استاد: آن، چه تأثیری در این جهت دارد؟! آیا در این جهت تأثیری دارد؟ خوب به قول شما یخچال کاملتر درست کند!

ـ یعنی خودش احتیاج ندارد؛ بدون اینکه خودش استفاده کند مـی‌سازد. پس تکامل یک فرد را می‌توانند چنین تعبیر کنند که خود این شخص یا این موجود برای منافعش و برای حیاتش احتیاج دارد و خودش می‌سازد. وقتی شخصی یک کاری کرد که به نفع خودش شد، این را می‌توانیم نسبت بدهیم به اینکه از مغز خودش، از نفع خودش و از ساختمان خـودش بـه وجود آمده، ولی یک پدر یک کاری بکند که به درد نوه‌اش بخورد، این را حتما باید گفت که دیگری این کار را کرده، یا یک کاری بکند که صد پشت آنطرف‌تر حاصلش عاید شود، این را بیشتر می‌شود نسبت داد به ایـنکه یک دست خارجی است.

استاد: «بیشتر می‌شود نسبت داد» غیر از این است که «فرق می‌کند».

ـ اینکه فرمودید که انسان یا یک موجود زنده سلولهای تـناسلی ایـجاد می‌کند که این سلولهای تناسلی دارای ترکیبی هستند که آن ترکیب، انرژی مؤثری می‌تواند داشته باشد، فرق است که خودش انرژی مؤثر باشد یـا ترکیبی داشته باشد که انرژی مؤثر داشته باشد.

استاد: یا به عبارت دیگر، می‌خواهیم ببینیم که یک موجود زنده درست مثل یک ماشین از آن ساعت اول که به وجود می‌آید، ولو برحسب ظاهر رشد می‌کند و ترقی و تکامل پیدا می‌کند، در عین حال صد درصد رو به کهنگی می‌رود؟ یا نه، به یک حساب [می‌توانیم] بگوییم تا وقتی که رو به جوانی می‌رود، رو به نـوی مـی‌رود (همان طور که به ظاهر می‌بینیم) و یا لااقـل در قسـمتی از وجـودش کـه هـمان قسمتهای مربوط به دستگاههای تناسلی است در حال نو شدن است. ما باید ببینیم این طور هست یا نه. آیا در حال نو شدن است یا حتی از نظر دستگاه تناسلی‌اش هم در حال نو شدن نیست؟

ـ بله، کلیهٔ قوای شخص ـ همان طور که فرمودید ـ روز اول ظاهر می‌شوند، منتها هرکدام دوره‌ای دارد؛ دست و پا زودتر، عاطفه و دستگاههای تناسلی

باید به سن بلوغ برسد، ولی همان عمل تولید سلولهای تناسلی هم باز مشمول این حکم است، یعنی پیرمرد یا پیرزنْ عقیم است و سلولهای تناسلی تولید نمی‌کند.

استاد: مقصودم تا یک زمانی است و الّا از سن جوانی به آن طرف که شک ندارم.

ـ ولی در مجموعه که نگاه کنیم، سازندگیِ[1] جنین سه ماهه ـ ولو آنکه در آنجا سلول تناسلی ایجاد نمی‌کند ـ بیش از سازندگی یک جوان تازه بالغ شانزده ساله است. البته جوان شانزده ساله از لحاظ تولید سلولهای تناسلی نسبت به جنین سه ماهه جلوتر است اما در عوض، آن جنین سه ماهه چشم، گوش، ریتین، اعصاب دماغی و همان نسوجی را درست می‌کند که بعدا در پانزده شانزده سالگی سلول تناسلی می‌دهد. در مجموع که نگاه کنیم این طور است ولی اگر فقط توجه به تولید سلولهای تناسلی باشد، حرف شما قابل قبول است.

۱. عنوان دیگری است برای انرژی مؤثر.

۱

بقای شخصیت در قیامت

بحث اخیر ما یک بحث فرعی بود راجع به یکی از استدلالها. از این بحث می‌گذریم و وارد مسألۀ دیگری می‌شویم که مسألۀ مهمی است و در این زمینه من از آقای مهندس سؤالی کرده بودم ولی مثل اینکه فراموش شد و شاید لازم است توضیح بدهیم. آن مسأله مسألۀ بقای شخصیت در قیامت است.

چند مطلب هست که از نظر قرآن[1] مطالب مسلّمی است که بیشتر آنها را آقای مهندس در همین کتاب ذرۀ بی‌انتها ذکر کرده‌اند و من تیترهای هرکدام را می‌خوانم، و یک قسمت را هم خودم در رسالۀ عدل الهی ذکر کرده‌ام.

دو نوع جهان

ما اگر به قرآن مراجعه کنیم می‌بینیم برای این زندگی که اسمش زندگی دنیاست یک مشخصات و نظام مخصوصی وجود دارد و برای آنچه که پیغمبران به ما خبر داده‌اند و قرآن به ما خبر می‌دهد به نام زندگی آخرت، یک سلسله مشخصات دیگری وجود دارد؛ یعنی اجمالاً نشان می‌دهد که آنجا با اینجا در عین اینکه در جهاتی با

---

۱. صحبت ما در اطراف قیامتِ قرآن است.

هم شرکت دارند و مثل همدیگرند اما در بسیاری جهات هم با هم تفاوت دارنـد. می‌توانیم به این تعبیر بگوییم که نظامات حاکم بر این جهانی که اسمش دنیاست با نظامات حاکم بر آن جهانی که به ما خبر داده‌اند، متفاوت است. به تعبیر دیگر دنیا یک نشئه است و آخرت نشئهٔ دیگر. مقصود از کلمهٔ «دو نشئه» دو نوع جهان، دو نوع زندگی و دو نوع نظام است.

دنیا، حکومت اسباب و مسبّبات؛ آخرت، حکومت اراده

زندگی[۱] این دنیا زندگی‌ای است که اجل و مدت و مهلت در آن حکـمفرماست و اسباب و مسبّبات در آن تأثیر دارد. این واضح است که هـرچـیزی کـه در ایـنجا بخواهیم به وجود بیاید باید در شرایط معینی با مدت و زمان معینی به وجود بیاید. مثلا ما می‌خواهیم گندم ایجاد کنیم، این گندم را فقط در یک شرایط زمانی و با یک اجل و مدت و مهلت معین می‌توانیم ایجاد کنیم. البته ممکن است انسان با قدرت علمی شرایط را تغییر بدهد و مهلت را کمتر یا زیادتر کند (اینها چیزهای صد درصد قطعی نیست؛ ما نمی‌توانیم مثل یک قانون ریاضی بگوییم «از اوّلی که این گندم در زمین کاشته می‌شود تا وقتی که رشد می‌کند و به مرحلهٔ درو می‌رسد، حتما بـاید شش ماه بگذرد و این دیگر نه زیادتر می‌شود و نه کمتر»، ممکن است شرایط طبیعی را تغییر بدهند و همین گندم که در شرایط امروز در مدت شش ماه رشد می‌کند، در شرایط جدید در مدت سه ماه یا کمتر رشد کند) ولی در اصل مطلب که به هرحال شرایطی و مهلتی و مدتی می‌خواهد، بحثی نیست.

در عالم آخرت، مطلوبها و مقصودها و هدفها به این شکل نیست. همان طور که در حدیث نبوی هم هست که اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْاٰخِرَةِ[۲]، آنـجا دیگـر حسـاب کشت و زراعت و مهلت و مدت نیست، آنجا جای حکومت اراده است و حکومت حکومت اراده است. اگر کسی در آنجا رفت، هرچه را اراده کند و آنچنان که اراده کـند، بـه موجب اراده‌اش به وجود می‌آید. حدیثی هست[۳] که می‌گوید نامه‌ای از خـداونـد

---

۱. من به ترتیبی که در کتاب ذرهٔ بی‌انتها آمده عرض می‌کنم، بعضی قسمتها هم اگر از خارج به ذهنم رسید عرض می‌کنم.

۲. کنوز الحقایق، مناوی، باب دال.

۳. البته این حدیث را بیشتر، عرفا نقل می‌کنند و من در کتابهای حدیثی خودمان ندیدم؛ حتی علمای

(البته این تعبیر و رمز است) به اهل بهشت می‌رسد به این عنوان: مِنَ الْحَیِّ الْقَیّومِ الَّذی لایَموتُ اِلَی الْحَیِّ الْقَیّومِ الَّذی لایَموتُ؛ یعنی بشر به آن حد حیات و عدم موت و حتی قیّومیت می‌رسد.

آیهٔ «فیها ما تَشْتَهیهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْیُن»[1] و سایر مطالبی که در این زمینه داریم، می‌رساند که در آنجا حکومت حکومت اراده است و ارادهٔ انسان مقهور شرایط خارجی و زمانی و حرکت و تغییر نیست. کسانی که مشرب عرفانی یا فلسفی دارند گفته‌اند اساسا آن عالم، عالم حرکت و تغییر و تکامل نیست.

دار تکلیف و دار جزا

مسألهٔ دوم ـ که فعلا من آن را از توابع همین مسأله حساب می‌کنم ـ چیزی است که در جلسهٔ پیش هم عرض کردیم: دنیا دار تکلیف است و آخرت دار جزا. حضرت امیر فرمود: وَ اِنَّ الْیَوْمَ عَمَلٌ وَ لا حِسابَ وَ غَداً حِسابٌ وَ لا عَمَلَ[2]، چرا؟ آیا این یک امر گزافی است و خدا همین طور بی‌جهت و به ارادهٔ گزافی دلش خواسته که دنیا را دار تکلیف قرار بدهد و باب توبه را به روی انسان باز بگذارد و مهلت برای کشت و تکامل پیدا کردن و اصلاح خود و کسب ملکات عالی و بجای آوردن اعمال صالح بدهد، ولی وقتی انسان به آخرت رفت یکدفعه خدا دلش خواسته باب عمل و کسب اخلاق و ملکات خوب یا بد و باب توبه را ببندد؟ آیا میان اینجا و آنجا فرقی نیست و فقط در آخرت خدا دلش نمی‌خواهد اجازه بدهد؟ آیا این طور است؟ یا نه، اصلا امکان ندارد؛ اصلا ماهیت این دنیا ماهیت عمل است و ماهیت آخرت ماهیت پاداش است؛ در آنجا امکان تکلیف و «عمل از راه تکلیف» و تغییر دادن خود و سرنوشت خود (اگر سعید است خود را شقی کند و اگر شقی است سعید کند) وجود ندارد از باب اینکه نظام زندگی نظام دیگری است. مسلّما حرف اول را نمی‌شود گفت که هیچ فرقی نیست و آنجا این کارها امکان دارد ولی خدا دلش نمی‌خواهد؛ نه، صحبت دلبخواهی نیست، آنجا اینها نشدنی است.

← محدث ما مثل فیض کاشانی در کتابهای عرفانی‌شان نقل می‌کنند اما در کتابهای حدیثی‌شان نقل نکرده‌اند چون به صورت حدیث مسند نقل نشده است.

۱. زخرف / ۷۱.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۲.

تجسم اعمال

مسألهٔ سوم مسألهٔ تجسم و تشخص اعمال است که آقای مهندس هم در اینجا به صورت بند دوم ذکر کرده‌اند، منتها ایشان آن را تجسم و تشخص عنصر دوم (انرژی) می‌دانند.

مسألهٔ تجسم اعمال مسأله‌ای است که دلایل نقلی و شرعی فراوانی بر آن هست و اصلا لحن خود قرآن هم لحن تجسم اعمال است. قرآن تعبیر به جزا می‌کند ولی خودش در جاهای دیگر این مطلب را ذکر می‌کند که جزای عمل شما همان خود عمل شماست که به شما برگردانده می‌شود. اینجا از آن‌جاهایی است که منطق قرآن همیشه از منطق مفسرین پیش است. مفسرین از باب اینکه این را امر معقولی نمی‌دانند که مثلا یک حرفی که ما اینجا زدیم که باد هوا شد و از بین رفت و معدوم شد، نفس این عمل در قیامت برگردانده شود، تقدیر می‌گیرند و می‌گویند یعنی کیفر و پاداش عمل برگردانده می‌شود، که پاداش و کیفر یک چیز است و عمل چیز دیگری است.

ولی قرآن این طور نمی‌گوید. اعم از اینکه ما بتوانیم توجیه کنیم یا نتوانیم توجیه کنیم، لحن و منطق قرآن این است که نفس اعمال شما به شما برگردانده می‌شود. پیغمبر فرمود: اِنَّما هِیَ اَعْمالُکُمْ تُرَدُّ اِلَیْکُمْ[1]. بالاتر از این را خود قرآن می‌گوید: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ. وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ[2] کوچکترین عمل خیر و کوچکترین عمل شر خودش را می‌بیند؛ وَ وَجَدوا ما عَمِلوا حاضِراً[3] کردهٔ خود را در آنجا حاضر می‌بینند؛ یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ اَمَداً بَعیداً[4] روزی که هرکسی هر کار خیری کرده، آن را حاضر شده می‌بیند و هر کار بدی که کرده است. در این زمینه [آیه] زیاد داریم.

اخبار و روایات هم در زمینهٔ تجسم اعمال زیاد است: فلان عمل می‌آید می‌گوید من صبر تو هستم، دیگری می‌آید می‌گوید من روزهٔ تو هستم، دیگری می‌آید می‌گوید من نماز تو هستم... و اصلا این یک داستانی است.

---

۱. بحار، ج ۳ / ص ۹۰.
۲. زلزال / ۷ و ۸.
۳. کهف / ۴۹.
۴. آل‌عمران / ۳۰.

[خلاصه،] این مطلب را آقای مهندس هم قبول کرده‌اند ولی در توجیهی که می‌کنند، چون عمل را از سنخ عمل دنیایی می‌دانند، می‌گویند این، تجسم و تشخص عنصر دوم (انرژی) است. ولی بنا بر تفسیری که دیگران از این مطلب کرده‌اند، تشخص و تجسم عنصر سوم است. (من دربارهٔ این مطلب نمی‌خواهم زیاد بحث کنم.) آنها معتقدند هر عملی که ما در اینجا انجام می‌دهیم، دو وجهه دارد: یک وجهه از جنبهٔ عنصر دوم شما و یکی هم از جنبهٔ عنصر سوم؛ در واقع آنچه که ما در اینجا انجام می‌دهیم، روح آن در جای دیگر وجود پیدا می‌کند. همان طور که شما برای خودِ شخصْ عنصر سومی یا ــ به تعبیر ما ــ روحی غیر از ماده و بدن قائل هستید، آنها می‌گویند هر عملی هم که از انسان صادر شود بدنی دارد و روحی. بدنِ عمل همین انرژی‌ای است که شما از آن تعبیر کردید، و روح عمل آن است که وابسته به روح انسان است. اینها معتقدند که آن مرحلهٔ تجسم، در آن عنصر سومی است که شما بیان کردید، نه در عنصر دوم. ما حالا روی این جهت بحث نمی‌کنیم، چون نه خیلی ضرورت دارد و نه روی هدفی که امروز دارم تأثیری دارد.

مسألهٔ بقای ماده و زندگی جسمانی در آخرت

مسألهٔ دیگر مسألهٔ بقای ماده و زندگی جسمانی است. ایشان[1] می‌گویند در عالم آخرت، ماده و زندگی جسمانی باقی است. البته این همان حرف قائلین به معاد جسمانی است. کسانی که قائل به معاد روحانی شدند، دیگران حرفشان را قبول نکردند، به این معنا که گفتند تنها معاد روحانی مسألهٔ قیامت را حل نمی‌کند؛ اگر ما بخواهیم به آنچه که قرآن می‌گوید ایمان داشته باشیم، قرآن برای قیامت جنبهٔ جسمانی و مادی قائل است. و همین طور هم هست، سراسر قرآن پر است از جنبه‌های جسمانی بهشت و جنبه‌های جسمانی جهنم، منتها ایشان این‌گونه تعبیر کرده‌اند: «بقای ماده و زندگی جسمانی»، ایندو را با یکدیگر ردیف قرار داده‌اند.

یک سؤال به وجود می‌آید: اگر ماده هم با تمام خصوصیات باقی باشد، چگونه می‌توانیم نظاماتی را که در آنجا هست (از جمله اینکه مرگ و پیری در آنجا نیست) توجیه کنیم؟ البته ایشان جواب داده‌اند که با حکومت عنصر سوم بر عنصر دوم،

۱. [مهندس بازرگان در کتاب ذرهٔ بی‌انتها]

مرگ و مردن و کهولت و این حرفها به کلی از بین می‌رود. ولی قدما میان مـاده و جسم تفکیک می‌کردند و می‌گفتند جسم عبارت است از آن حقیقتی که این ابعاد را ایجاد می‌کند، و ماده حقیقتی است که از جسم مخفی‌تر و مستورتر است و با تجزیه نمی‌شود آن را به دست آورد، بلکه وجود آن را با دلیل عقل کشف می‌کنیم. مـاده واقعیتی است که جز استعداد و قابلیت برای حرکت و تغییر، چیز دیگری نـیست. عالم آخرت، جسمانی هست ولی مادی نیست. «جسمانی هست» یعنی همین طور که در اینجا ابعاد جسمانی داریم، آنجا هم ابعاد جسمانی داریم، و «مادی نیست» یعنی استعداد و قوه (به معنی استعداد) برای حرکت و تغییر، استعداد برای چیز دیگر شدن و امکان برای اینکه چیزی باشد و چیز دیگر بشود از او گرفته می‌شود.

قدر مسلّم این است که زندگی جسمانی در آنجا هست؛ حالا مادۀ به این معنا هست یا نیست محل حرف است و باید بگوییم نیست، به جهت اینکه اگر باشد باید آنجا دار عمل باشد. معلوم می‌شود در آنجا در عین اینکه جسم هست ولی امکان تغییر دادن خود و تغییر دادن وضع خود وجود ندارد، در آنجا هرچه هست ابداع است؛ یعنی هر موجودی هر مرتبه‌ای از وجود را که دارد، برحسب مـرتبۀ وجـود خودش می‌تواند اشیائی را ابداع و ایجاد کند اما نمی‌تواند خودش را از حالی بـه حال دیگر تغییر بدهد.

اصل چهارم و پنجم و ششم مذکور در کتاب ذرۀ بی‌انتها

اصل چهارم: «زوال و لغو اصل کهولت» که مسلّم در آخرتی که برای ما بیان کرده‌اند همین طور است؛ در آنجا پیری، نیستی و کهنگی نیست.

در اصل پنجم می‌فرمایند[1]: «مصدر انرژی شدنِ اشیاء و قدرت خلّاقه یـافتن انسان». عرض کردم که همین طور هم هست و تا به آنجا رسیده‌اند که مـی‌گویند انسان در آنجا حیّ قیّوم لایموت می‌شود و قدرت خلاقه پیدا می‌کند، منتها نمی‌دانم آیا درست است به این تعبیر بگوییم که «مصدر انرژی می‌شود». تعبیر بهتر این است که بگوییم: «مصدر فعل و ایجاد می‌شود». می‌ترسیم اگر «انـرژی» بگـوییم، بـاز آخرت و دنیا یکی شود و آنجا دار عمل شود و بعد این سؤال پیش بیاید که پس چرا

۱. [مطالبْ از کتاب ذرّۀ بی‌انتها نقل می‌شود.]

در آنجا تکلیف وجود ندارد.

اصل ششم اینکه «آنجا نزد خداست». این هم مطلب بسیار اساسی‌ای است که از آخرت تعبیر می‌کنند به اینکه نزد خداست. این هم نشان می‌دهد که آن نشئه با این نشئه تفاوتی دارد؛ آنجا به خدا نزدیکتر است، انسان اگر آنجا باشد به خدا به نحوی نزدیکتر است، و اینجا کأنّه عالمی است دورتر، مثل اینکه این عوالم با خداوند یک سلسله مراتبی دارد و وقتی ما رو به آن طرف می‌رویم، رو به سوی خدا می‌رویم.

اجمالاً معلوم شد آخرتی که قرآن به ما معرفی می‌کند مجموعاً یک وضعی دارد که با وضع این دنیا متفاوت است و به همان تعبیری که عرض کردم آن یک نشئه است و این، نشئهٔ دیگر؛ بر آنجا نظاماتی حکومت می‌کند که لااقل اندکی با نظاماتی که در این دنیا حکومت می‌کند تفاوت دارد و لهذا آنجا آخرت شده و اینجا دنیا.

بقای شخصیت

یک مسألهٔ دیگر ـ که در کتاب ذرهٔ بی‌انتها ذکر نشده بود ـ آن پیوندی است که میان زندگی دنیا و زندگی آخرت است؛ به این معنا که هرچه انسان در آنجا می‌گیرد درو کردن آن چیزی است که در اینجا کاشته است و همان شخصی که در این دنیا عمل کرده است، عین او، خود او و شخص او در آخرت پاداش یا کیفر را می‌گیرد؛ یعنی اعمالش به شخص او برمی‌گردد؛ یعنی آن که در آخرت است واقعاً همین شخص انسان است. این مطلب را خیال نمی‌کنم هیچ کس انکار کند و بگوید دنیایی وجود دارد و افراد و اشخاص در اینجا معدوم می‌شوند، بعد دنیای دیگری به وجود می‌آید که در آنجا هم چیزهایی صورت می‌گیرد، اما دیگر این اشخاص در آنجا وجود ندارند. نه، این دیگر از ضروریات است. خیال نمی‌کنم احدی در این جهت تردید داشته باشد که واقعاً همین «من» که در اینجا هستم، همین «من» در آنجا هستم (سعید یا شقی).

حال، این بقای «من» را چطور توجیه می‌کنیم؟ آنهایی که قائل به روح بودند اعم از آنهایی که می‌گفتند روح دوباره به همین دنیا بر می‌گردد و آنهایی که می‌گفتند روح به آخرت می‌رود و هرگز برنمی‌گردد، مشکل از این نظر برایشان حل شده بود، زیرا می‌گفتند شخصیت من به این بدن من نیست، شخصیت من به روح من است که با مردن من از من جدا می‌شود و این بدن من هر وضعی که به سرش بیاید به

شخصیت من ارتباط ندارد؛ مثل این است که وقتی لباس من را از تن من کنده باشند، هر وضعی به سرش بیاید (کسی دیگر بپوشد، آن را با قیچی تکه‌تکه کنند یا در تیزاب بیندازند و اصلا به کلی از بین برود) در شخصیت من تأثیر ندارد. این بدن بعد از مردن من هرچه به سرش بیاید، در بقای شخصیت من تأثیری ندارد، من آن روح هستم.

منتها آنهایی که می‌گفتند بعد ما باید دوباره به این بدن برگردیم، دچار اشکالات دیگری می‌شوند (نه از ناحیهٔ بقای شخصیت بلکه از جهات دیگر)، مثل این که این بدن من خاک می‌شود و جزء گیاه می‌شود و بعد جزء بدن حیوان یا انسان دیگری می‌شود (یعنی بدن من بار دیگر بدن کسی دیگر می‌شود و باز بار دیگر به همین صورت جزء بدن کسی دیگر می‌شود و...) و بسا هست این ذراتی که امروز مثلا به صورت انگشت من وجود دارد، بعد از صد سال یا هزار سال، به صورت ماده‌ای که چشم کس دیگری را تشکیل می‌دهد به وجود بیاید. آنوقت اگر بنا بشود که روحها برگردد به بدنهای اول، این بدنهایی که تا حالا پیکر صدها و هزارها روح قرار گرفته، به بدن کدام‌یک از اینها برگردد؟ شبههٔ معروف «آکل و مأکول» همین بود.

ولی آنهایی که می‌گفتند روح به این بدن برنمی‌گردد بلکه به عالم آخرت می‌رود و عالم آخرت خودش یک عالم جسمانی است گو اینکه مادی نیست، دیگر از این اشکال فارغ بودند.

به هرحال از نظر مسألهٔ بقای شخصیت، نه این دسته دچار اشکال می‌شدند نه آن دسته، چون می‌گفتند شخصیت ما به روح ماست. ولی فرض این است که فرضیهٔ دوم هم فی حد ذاته اشکالات دیگری داشت و آن این بود که با اینکه قرآن مردن را انتقال روح از این بدن به عالم دیگر تلقی می‌کند ولی در عین حال نص صریح قرآن است که مردم در قیامت از همین قبرها برانگیخته می‌شوند؛ این مسأله را چطور حل کنیم؟

نقد نظرات مهندس بازرگان

من، هم درس دینداری را مطالعه کردم که در آن آقای مهندس بحثی دربارهٔ آخرت کرده‌اند و هم ذرهٔ بی‌انتها را. راه طی شده را اخیرا نگاه نکردم، خیال می‌کنم آنچه در درس دینداری هست با آنچه که در راه طی شده هست تطبیق می‌کند. مطابق آنچه من

فهمیدم، در درس دینداری طوری مطلب را بیان کرده‌اند که با آنچه در ذرهٔ بی‌انتها هست متفاوت است. در ذرهٔ بی‌انتها آخرت با مسألهٔ حکومت عنصر سوم توجیه می‌شود، ولی در درس دینداری چون پای عنصر سوم در میان نیست در واقع ما از همین نظام دنیا خارج نمی‌شویم و در همین نظام دنیا هستیم. من حالا قسمتهایی که در درس دینداری هست عرض می‌کنم، بعد خود آقای مهندس توضیح بدهند که مقصودشان چه بوده است. به نظر ما می‌رسد که از نظر بقای شخصیت اشکال زیادی دارد و نمی‌شود آن را توجیه کرد.

بحثی دارند تحت عنوان «اثبات قیامت» که در واقع بیشترْ رفع استبعادات است ولی عنوانش «اثبات قیامت» است؛ من خودم داخل پرانتز نوشته‌ام «رفع استبعادات» برای اینکه بدانم مطالب از این قبیل است. در مقدمهٔ اثبات قیامت (یا برای رفع استبعاد قیامت) چیزهایی را از همین نظام موجود در دنیا ذکر می‌کنند. یکی از این چیزها مسألهٔ تولید مثل در انسان و سایر موجودات زنده است. (مثل اینکه می‌خواهند ذهن ما قدم به قدم به سوی قیامت پیش برود.) می‌گویند ما از مسألهٔ تولید مثل می‌فهمیم که یک ذرهٔ ناچیز در همین دنیا در شرایط مساعد به صورت یک موجود زندهٔ بزرگی درمی‌آید که وارث خصوصیات و صفات پدر و مادر خودش است؛ این را ما در همین دنیا می‌بینیم. بعد بحثی می‌کنند[1] دربارهٔ اینکه طبیعت قدرت دارد بر عصاره‌گیری و خلاصه‌سازی چند نسل در یک محوطهٔ کوچک، که مقصود همان جرثومهٔ حیاتی و همان سلولی است که مبدأ تکوّن نطفه می‌شود. بعد هم بیانی دارند که در طبیعت قانونی هست که او را حمایت و حفاظت می‌کند که قرآن هم از آن به «قرار مکین» تعبیر کرده است. این دو سه مطلب مربوط به تولد مثل بود به عنوان اصل اول.

اصل دوم این است که ما در طبیعتْ خواب و بیداری می‌بینیم؛ خواب و بیداری‌های سالانه‌ای که طبیعت دارد، خواب و بیداری‌های شبانه‌روزی که انسان دارد، خواب و بیداری‌های شش ماه به شش ماهی که بعضی حیوانها دارند. خلاصه ما یک جریان خواب و بیداری در عالم طبیعت می‌بینیم، و می‌بینیم که قرآن هم بر روی همین خواب و بیداری، که از آن حتی به مرگ و حیات هم تعبیر می‌کند، تکیه

۱. من فقط تیترها را ذکر می‌کنم.

می‌کند. این هم درست است. بعد می‌گویند مرگ و تولید مثل فرد، نمونه‌ای است از خواب و بیداری نوع؛ یعنی همین طور که فرد خوابی دارد و بیداری‌ای، نوع هم خوابی دارد و بیداری‌ای. مردن و تولید مثل فرد در واقع خواب و بیداری نوع است، مثل اینکه نوع هم می‌خوابد و بیدار می‌شود. نوع با مردن بعضی از افرادش به خواب فرو می‌رود و با تولد افراد دیگر بیدار می‌شود. بعد در ذیل همین عنوان می‌گویند: «قیامت یکی از ادوار انقلابات است که شامل زمین و خورشید و ستارگان می‌شود...» و مسألهٔ انقلابات را ذکر می‌کنند.

اصل سوم: «ثبات و بقای طبیعت»؛ همین که هیچ چیزی معدوم نمی‌شود، ماده معدوم نمی‌شود و انرژی هم معدوم نمی‌شود و اگر معدوم می‌شوند به این معناست که اینها به یکدیگر تبدیل می‌شوند ولی آثار باقی می‌ماند. این مسألهٔ بقای آثار، [یک] مسألهٔ حسابی است؛ افراد می‌میرند ولی آثار و مکتسبات آنها در طبیعت باقی می‌ماند.

اصل چهارم: «نمونه‌های فراوان زنده ماندن یا زنده شدن مرده‌ها در دنیا». نمونه‌هایی ذکر می‌کنند که [موجودات زنده] در دنیا یا زنده باقی می‌مانند و یا مرده‌اند و زنده می‌شوند. آنوقت مثالی ذکر می‌کنند از کشت نسجها در آزمایشگاه که از بدن یک موجود زنده (مثل سرطانیها) نسجی را برمی‌دارند و بعد آن را کشت می‌کنند، و زنده کردن مرده‌ها را در این حد می‌گویند که یک کسی که از نظر طبی تقریبا در مرحلهٔ مردن است، با تزریقاتی یا با تنفسهای مصنوعی، او را از نو زنده می‌کنند. در آخر می‌گویند:

> امروز تا این حد توفیق یافته‌اند که نه تنها برق‌زده‌ها و غرق‌شده‌ها و سکته کرده‌ها را با تنفس مصنوعی و حرکات و ضربات و تزریقاتی به هوش و حیات بیاورند و دستگاه خاموش‌شدهٔ خوابیدهٔ قلب و تنفس و غیره را مجددا به کار بیندازند، بلکه گلوله خورده‌های در جنگ و فوت کرده‌های واقعا مرده را با دمیدن اکسیژن و تحریکات درونی و ترمیم ضایعات و تعویض خون و غیره حقیقتا زنده کنند و این سد غیرقابل عبوری را که سابقا میان موت و حیات تصور می‌نمودند از بین ببرند.

بعد مثال دیگری ذکر می‌کنند:

> خوابهای چندین روزه و چندین ماههٔ مرتاضین در قبر و خوابهای طولانی تصادفی که گاه گاه به اشخاصی دست می‌دهد و همچنین خواب اصحاب کهف که در قرآن و در روایات مسیحیها آمده است، نمونه‌های دیگری از امکان تعطیل طولانی حیات انسانی و احیای آن در شرایط مخصوص مساعد می‌باشد.

پس معلوم می‌شود که در واقع این فاصلهٔ خیلی زیادی که ما میان مرگ و حیات قائل هستیم و خیال می‌کنیم آن کسی که مُرد دیگر مُرد و هیچ ارتباط و اتصالی میان مردن و زنده شدن نیست، این طور نیست؛ در واقع مثل این است که مردن و زندگی، هر دو درجات یک حقیقت هستند. این کسی که می‌رسد به حد صفر یا پایین‌تر از صفر و ما خیال می‌کنیم مردهٔ مرده است، صد درصد مردهٔ مرده نیست و باز امکان زندگی برای او هست.

بعد فصل دیگری تحت عنوان «امکان قیامت و بهشت و جهنم» بیان می‌کنند که در آن مسائلی را ذکر می‌کنند از قبیل تسریع رشد به وسیلهٔ تزریق هورمونها و ترکیب مواد غذایی و بعد مسألهٔ آثار و مکتسبات و ملکات و تأثیر آنها بر روی جمعِ پیکر و از آن جمله سلولهایی که بعداً منشأ حیات مجدد این فرد و یا منشأ [حیات] فرد دیگر به عنوان نسل می‌شود. و تقریباً به همین جاها مطلب ختم می‌شود.

در همین فصلِ «نمونه‌های فراوان زنده ماندن یا زنده شدن» مطلبی است که بیشتر به بحث «شخصیت» ما مربوط است. من این مقدار را برایتان می‌خوانم:

> اگر نظرمان را از انسان به حیوانات و به عالم نباتات تعمیم بدهیم و اعم حیات را در نظر بگیریم، نمونه‌های بارزی از زنده ماندن حیات و رشد و تشکیل مجدد آن می‌بینیم. در مورد گیاهها که مثال و نظایر بی‌شمار است، از قبیل قلمه‌زدن، پیوند زدن، ریشه خواباندن و غیره. در تمام این موارد یک قطعهٔ جدا شده از بدن اصلی که در حکم مرده به شمار می‌رود، در نتیجهٔ قرار گرفتن در محیط مساعد و یافتن خوراک لازم به جنبش و رشد

درآمده به تناسب محل، تغییر شکل می‌دهد (یعنی از پوست و ساقه ریشه سر درمی‌آورد و سلول پوست تبدیل به سلول ریشه یا گل و غیره می‌شود) و از نو یک بوته یا درخت کامل مانند بوتهٔ اصلی ساخته می‌شود. در مورد حیوانات، امروزه دیگر نگاهداری یک نسج جدا شده از حیوان اصلی به حالت زنده در شرایط آزمایشگاهی عمل متداول ساده‌ای می‌باشد و توانسته‌اند خصوصا در حیوانات ساده و پست، آن را به توسعه و نشو و نما وادارند. انسان چون به لحاظ ترکیب و تشکیل نسوج در مرحلهٔ اعلای تنوع و پیچیدگی و ظرافت و دقت است، نتوانسته‌اند با او عملیاتی را که باغبانها از قدیم‌الایام روی گیاهان می‌کردند یا زیست‌شناسان در آزمایشگاهها با حیوانات پست می‌نمایند انجام دهند ولی تا این حد توفیق یافته‌اند که نه تنها برق‌زده‌ها و غرق‌شده‌ها و سکته‌کرده‌ها را با تنفس مصنوعی و حرکات و ضربات و تزریقاتی به هوش و حیات بیاورند و دستگاه خاموش‌شده...[1]

بررسی

ما از مجموع اینها چه نتیجه‌ای را به دست می‌آوریم؟ من این طور فهمیدم که در واقع ما بقای نوع را به دست می‌آوریم نه بقای شخص؛ یعنی اگر ما تمام این مقدمات را بپذیریم و همه را صد درصد قبول کنیم، به نظر من به آن چیزی که پیغمبران خبر داده‌اند، یک قدم هم نزدیک نشده‌ایم؛ چون آنچه که آنها به ما خبر داده‌اند این است که ای شخص! ای انسان! وقتی تو می‌میری، همین «تو» با همین شخصیتی که داری، همین شخصِ تو که الآن احساس درد و رنج می‌کنی، در آینده خواهی آمد و همین شخص اگر کار خوبی در اینجا کرده، محصولش را به صورت لذت و سعادت خواهد دید و اگر کار بدی کرده، محصولش را به صورت رنج و درد و عذاب و شقاوت خواهد دید. در اینجا حداکثر این است که ما می‌گوییم چطور شد که اگر قطعه‌ای از شاخهٔ یک درخت تبریزی را جدا کنند و به زمین قلمه بزنند دومرتبه درخت سپیدار می‌شود، آنوقت این بدن من که در این زمین هست و یک مکتسباتی هم کسب کرده

۱. بقیه، تکرار همان حرفهایی است که قبلا گفتیم.

و یک استعدادی هم به دست آورده، ذرات آن بعدا به صورت یک انسان در نیاید؟! به نظر من، این مطالب حداکثر همین را اثبات می‌کند و می‌گوید ما که مردیم، این بدن ما یک مکتسباتی به دست آورده و یک وضعی به خودش گرفته است که ممکن است بعد از هزارها سال، یک ذره از آن (ولو یک سلول یا به اندازهٔ یک بند انگشت) همان طور که یک قلمه از یک درخت را داخل زمین می‌کنند و دومرتبه درخت می‌شود، در یک جای دنیا دوباره رشد کند و باز یک انسانی به وجود بیاید.

من می‌گویم گیرم این طور شد، حالْ آیا «من» برگشته‌ام؟ آن «من»ی که قرآن می‌گوید قطعا برمی‌گردد، او برمی‌گردد؟ به‌علاوه، اگر این طور باشد ممکن است یک فرد به صورت صدها هزار فرد برگردد. همین طور که شما از یک درخت سپیدار صدها قلمه داخل زمین می‌کنید و صدها درخت سپیدار به وجود می‌آید، ممکن است از یک فرد صدها بلکه هزارها و میلیونها فرد دیگر از زمین سربرآورند، منتها ما خیال کرده‌ایم انسانی که می‌خواهد از انسان دیگر به وجود بیاید، حتما باید از راه توالد و تناسل باشد، [در صورتی که] ممکن است از راه دیگر (مثلا قلمه زدن) باشد. می‌گویم اگر فرضا چنین چیزی هم باشد، این به نظر ما قیامت را درست نمی‌کند، چون شخصیت به هیچ نحو محفوظ نیست. و به‌علاوه اگر این طور باشد، پس ما خودمان هم ممکن است الآن در حال قیامت باشیم؛ چرا؟ چون افرادی که در دهها هزار سال و صدها هزار سال پیش مرده‌اند، شاید همانها هستند که در وجود ما به شکلی جوانه زده‌اند، منتها از همان مجرای توالد و تناسل.

بالاخره من این طور خیال می‌کنم که با این بیان، ما حتی یک قدم هم به آنچه پیامبران گفته‌اند نزدیک نشده‌ایم و مطلبی را گفته‌ایم که غیر از آخرتی است که قرآن گفته است، چون در آخرتِ قرآن ملاکْ بقای شخصیت است.

در کتاب ذرهٔ بی‌انتها هم من نتوانستم چیزی پیدا کنم که روی این مطلب تکیه شده باشد که ببینیم مسألهٔ بقای شخصیت را چگونه حل می‌کنند. ایشان همین قدر وضع عمومی دنیا را طوری بیان می‌کنند که این دنیا به سویی می‌رود که در آنجا حکومتْ حکومت عنصر سوم است. این مطلب را ما قبول می‌کنیم و حرف بسیار خوبی است، اما تکلیف افراد و اشخاص چه می‌شود؟ شما قبول کردید یک حقیقتی در «من» دمیده شده است (به تعبیر قرآن) که شما از آن تعبیر به «اراده» یا «امر» می‌کنید (تعبیر به روح هم ممکن است بکنید، ممکن است نکنید)، سؤال اول من این

بود که آیا این «امر»، همان حقیقتی که در «من» وجـود دارد، آیـا ایـن حـقیقتْ خودآگاه است یا ناخودآگاه؛ یعنی خودآگاهی من از عنصر سوم من ناشی می‌شود یا خودآگاهی من مربوط به عنصر اول و عنصر دوم است[۱]؟

سؤال دوم من این است: وقتی که من می‌میرم تکلیف عنصر سوم چه می‌شود؟ آیا عنصر سوم فانی می‌شود (شما که نمی‌گویید فانی می‌شود) یا به ماده و انرژی تبدیل می‌شود یا به همان حالتی که هست (همان حالت عنصر سوم) باقی می‌ماند؟ اگـر معتقد باشید که عنصر سوم به حالت عنصر سومی باقی می‌ماند، باید بگوییم یک حرفی زده‌اید نظیر حرف کسانی که گفته‌اند روح باقی می‌ماند. بعد برای شما هم این سؤال به وجود می‌آید که این روح که باقی می‌ماند، بعد در مجموع عالم که رستاخیز به وجود می‌آید، آیا روح یا عنصر سوم دوباره می‌آید به این بدن ملحق می‌شود یا ملحق نمی‌شود؟ اگر بگویید ملحق می‌شود، برگشتید به معاد به همان مفهومی کـه انکار می‌کنید که عود چیزی به بدن باشد. و اگر بگویید ملحق نمی‌شود بلکه فانی می‌شود، چطور فانی می‌شود؟ آیا معدوم می‌شود؟ در این صورت آیا شما قـبول می‌کنید که موجودی معدوم شود؟ یا اینکه دوباره تنزل می‌کند و به ماده یا انرژی تبدیل می‌شود؟ و بالاخره از نظر بقای شخصیت شخص، چه روی اصولی کـه در درس دینداری طی کرده‌اید و چه روی اصولی که در ذرهٔ بی‌انتها طی کرده‌اید، چه راه حلی پیدا کرده‌اید؟ این را برای ما بفرمایید[۲].

□

ـ یک دعوایی بین معتقدین به معاد جسمانی و معتقدین به معاد روحانی بوده و هنوز هم هست. آنهایی که معتقد به معاد روحانی هستند می‌گویند (به طور خلاصه) احتیاجی نیست که این جسم دوباره زنده شـود تـا مـا بخواهیم مشکلاتش را حل کنیم؛ معادْ معاد روحانی است و عذاب و لذت هم عذاب و لذت روحانی است. معتقدین به معاد جسمانی می‌گویند این مغایر با نصّ صریح قرآن است، برای اینکه در جاهای مختلفی که قـرآن توصیفی از بهشت و جهنم می‌کند کاملا حس می‌شود که از بهشت و جهنم

۱. قبلا این سؤال را کرده بودم.
۲. [صحبتهای بعدی متعلق به مهندس بازرگان نیست.]

جسمی صحبت می‌کند. بنده می‌خواستم سؤال کنم که آیا برای لذت یا رنج جسمانی بردن احتیاج است به اینکه حتما جسم وجود داشته باشد یا بدون وجود جسم هم انسان می‌تواند احساس لذت و الم جسمی کند؟ در جواب این سؤال عرض می‌کنم لزومی ندارد که این جسم با همین شکل و هیأت و ابعاد و ماده وجود داشته باشد تا احساس لذت جسمی بشود. بهترین و کاملترین نمونه‌اش خواب است. ما در خواب لذت و رنج جسمی را به طور کامل احساس می‌کنیم و آنچنان به نظر ما طبیعی است که اصلا خیال نمی‌کنیم خواب است. لذت و الم آخرت (یعنی بهشت و جهنم) هم در عین اینکه برای ما صد درصد جسمی حس می‌شود، هیچ لزومی ندارد که جسمی باشد و این بدن دوباره آنجا جمع شود و در آنجا واقعا آتشی حاضر کنند. شاید این مطلب، صلحی باشد بین این دو دسته.

سؤال دیگر دربارهٔ مسألهٔ «آکل و مأکول» است. اگر ما از صحبتهای جلسات متعدد این طور نتیجه بگیریم که روحی و جسمی وجود دارد، دیگر مسألهٔ «آکل و مأکول» حل است؛ یعنی ما به جسمی معتقدیم که از همین عناصر معمولیِ مادی تشکیل شده و به روحی معتقد هستیم که حیات و شخصیت می‌دهد و آن روح است که شخصیت افراد را بالاختصاص تعیین می‌کند. پس تشکیل و تجمع و تمرکز مواد که همین اکسیژن، هیدروژن، کربن، گوگرد و... است اشکالی ندارد و در علم هم ثابت شده که گوگردی که اینجاست با گوگردی که در خورشید است فرق ندارد و همان خواص را داراست. پس اگر آنها را جمع کنیم و جسمی به وجود بیاوریم، هیچ لزومی ندارد همان جسمی باشد که در اینجا بوده است، چون یک بدن هم در مدت ۶۵ـ ۷۰ سال جسم مادی‌اش در حال تغییر و تبدیل است، پس اگر روح در آن حلول پیدا کند مسأله حل است.

استاد: هردو سؤالی که ایشان کردند و جوابی که دادند درست است، منتها همین چیزی که الآن ایشان گفتند اگر من می‌گفتم قبول نمی‌کردند[1]! صحبت اولشان این

۱. [خندهٔ حضار!]

بود که آیا ضرورت دارد جسمی وجود داشته باشد تا لذت و الم جسمانی وجود داشته باشد یا نه؟ جواب دادند: نه. واقع مطلب هم این است که نه؛ چون ما که لذت و الم را به جسمانی و روحانی تقسیم می‌کنیم، معنایش این نیست که بعضی از لذتها و المها را جسم می‌برد و بعضی از لذتها و المها را روح می‌برد، بلکه همهٔ لذتها و المها را روح می‌برد، چون لذت و الم مربوط به آگاهی و خودآگاهی است و اصلاً جسم خودآگاه نیست. اگر ما را زیر ضربهٔ شلاق بزنند و کبودمان کنند واقعاً این بدن ما دردش نمی‌آید، بلکه آن که دردش می‌آید همان «ما» هستیم، منتها نوع لذت یا المی که روح می‌برد از این ناحیه است. چون یک اتحادی میان روح و بدن هست، وقتی که شما در اثر ضربه یک ناراحتی در اینجا ایجاد می‌کنید و بر آن اعتدال اساسی ضربه‌ای وارد می‌شود، آن تبدیل می‌شود به الم. و لهذا می‌گویند الم و لذت حتی جسمانیهایش در عالم روح است، منتها راهش فرق می‌کند. الم روحانی آن است که مبدئش هم روحانی است، یعنی جسم هیچ ناراحتی نمی‌بیند. اگر انسان تحقیر شود روحش درد می‌کشد با اینکه قطعاً به جسمش هیچ ضربه‌ای وارد نشده است، یا اگر کسی عزیزش را از دست بدهد روحش رنج می‌کشد بدون اینکه به جسمش ضربه‌ای وارد شده باشد، یا اگر به کسی نویدی بدهند و اطلاع پیدا کند که در آینده به آرزوی بزرگش می‌رسد خوشحال می‌شود بدون اینکه مثلاً غذایی به ذائقه‌اش رسیده باشد یا دستش چیزی را لمس کرده باشد.

مثال خواب را هم که ذکر کردند، مثالی عالی است. کسانی هم که همین حرف را خواسته‌اند بگویند، همین مثال را ذکر کرده‌اند. واقعاً ما در عالم رؤیا لذت جسمانی می‌بریم بدون اینکه از بیرون تحریکی روی جسم ما شده باشد، و الم جسمانی متحمل می‌شویم بدون اینکه از بیرون ضربه‌ای وارد شده باشد؛ یعنی در بیداری از راه روح تنها لذت روحانی و الم روحانی می‌بریم، ولی در عالم خواب به واسطهٔ اینکه ـ به قول آنها ـ روح آزادی‌ای از بدن پیدا کرده، همان لذتهای جسمانی هم از داخل خود روح بر آن وارد می‌شود بدون اینکه جسم واسطه باشد. بنابراین از این نظر اشکالی نیست.

ولی ایشان باید توجه کنند کسانی که ایراد می‌کنند حرفشان این است که می‌گویند: قرآن نمی‌گوید در قیامت لذت ما انسانها لذت جسمانی و لذت روحانی است بلکه می‌خواهد بگوید این لذت جسمانی و لذت روحانی به همین شکلی است

که ما در بیداری می‌بریم. اگر این طور گفتند، آنوقت سؤالْ سؤال قرآنی است که چنین نیست که قرآن فقط گفته باشد الم جسمانی، بلکه می‌گوید ما از همین راه جسم الم جسمانی می‌بریم، به جهت اینکه می‌فرماید: **كُلَّما نَضِجَتْ جُلودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلوداً غَيْرَها لِيَذوقُوا الْعَذابَ**[1]. پس اصل مطلب شما درست است ولی اینکه آیا آن را با قرآن می‌شود تطبیق داد یا نه، محل اشکال است که خالی از اشکال هم نیست.

مطلب دومی که فرمودید، درست است. می‌گویید حداکثر این است که قرآن می‌گوید «بهشت جسمانی»، این یعنی تنها روح نیست و بدنی هم هست، ولی چه ضرورتی دارد که آن بدنی که در آخرت با روح من متحد است عین این بدنی باشد که در این دنیا بوده؟ و اصلا بدنی هم که در این دنیا بوده هیچ وقت عین خودش نبوده و در طول ۶۰ ـ ۷۰ سال آنقدر عوض شده که اگر همهٔ آنچه راکه جزء بدن یک کسی بوده (آن چیزهایی که به صورت فضولات، پوسته‌های بدن، ناخن و مو خارج شده است) بخواهیم جمع کنیم، هر آدمی شاید به اندازهٔ یک کوه بزرگ بشود. یک آدم ۸۰ ـ ۹۰ ساله قطعا نسبت به بدن ۶۰ ـ ۷۰ سال پیش چندین بار تغییر کرده است. حتی همان سلول عصبی هم که می‌گویند نمی‌میرد که یک سلول دیگر بجای آن بیاید، دائما در حال تبادل است؛ یعنی مرتب انرژی بیرون می‌دهد و انرژی جدید می‌گیرد و به هر حال بدنش را عوض می‌کند. پس این مطلب هم که فرمودید، مطلب درستی است و اگر هم کسی ایرادی داشته باشد و بگوید «خیر، حتما باید همان بدنِ وقت مردن باشد» این ایراد، ایراد درستی نیست؛ چون خود قرآن می‌گوید حتی انسان پیری که در ۹۰ سالگی می‌میرد که یک موجود فرسوده است در آن دنیا به صورت یک جوان محشور می‌شود. معلوم می‌شود که عین این بدن نیست. اگر همان بدن باشد پس آدمی که جوان می‌میرد، در آن دنیا باید به صورت یک جوان محشور شود، و اگر کسی پیر مُرد باید به صورت پیر باشد، اگر زشت مُرد آنجا هم باید زشت باشد، در صورتی که ای بسا زشتها که در آنجا زیبا شوند و ای بسا زیباها که در آنجا زشت شوند.

این سؤال دوم شما با جوابتان صد درصد درست است و سؤال اول هم با جوابی که دادید درست است، ولی اشکال دیگری در اینجا دارد که می‌گویند از نظر قرآن نه تنها لذت و الم جسمانی است، بلکه از راه جسم هم هست.

---

۱. نساء / ۵۶.

۲ بقای شخصیت در قیامت

مطلبی که در آخر جلسهٔ گذشته مطرح شد و قرار شد در این جلسه تعقیب شود مسألهٔ محفوظ ماندن و بقای شخصیت است که یکی از مسائل مهم قیامت است. اگرچه ما نمی‌توانیم لفظی در قرآن پیدا کنیم به این تعبیر که «ایها الناس! شخصیت شما در قیامت باقی است»، ولی همهٔ تعلیمات در مسألهٔ قیامت بر اساس همان بقای شخصیت است؛ یعنی همهٔ صحبتْ این است که شما که در این دنیا هستید و کار نیک یا بد می‌کنید، همین شما در نزد پروردگار محشور خواهید شد و همین شما هستید که به پاداش اعمال نیک خودتان خواهید رسید و کیفر اعمال بد خودتان را خواهید دید. پس یک اتصال و پیوستگی و بلکه بالاتر از اتصال و پیوستگی، یک وحدت و یگانگی است میان آن کسی که در دنیا زندگی‌ای می‌کند و اعمالی را مرتکب می‌شود و همان شخص که در قیامت پاداش یا کیفر اعمال خودش را دریافت می‌کند؛ وحدت شخصی است، و وحدت نوعی یا مثلا ارتباط نسلی کافی نیست؛ چون اگر بنا بشود من در دنیا زندگی کنم و بعد آن که در قیامت محشور می‌شود موجودی باشد که حداکثر از نسل من است و مقصود از «تو محشور می‌شوی» این باشد که نوع تو و فرزندی از فرزندان تو محشور می‌شود، این غیر از آن چیزی است که قرآن تعلیم کرده است. مسلّما من یک شخص و یک شخصیت و یک فردم و یک

مسؤولیت دارم و بچهٔ من شخص دیگر و فرد دیگر است و مسؤولیت دیگری دارد و اگر پاداش عمل من را به بچهٔ من بدهند، این به یک اعتبار برخلاف اصول عدل و یا بگوییم برخلاف فضل خواهد بود؛ مخصوصا اگر بخواهند کیفر عمل من را (به عنوان کیفر) به او بدهند، من را کیفر نکرده‌اند و بسا هست که نسبت به او ظلم تلقی شود. به هرحال، قطع نظر از اینکه مسأله از نظر عدل و ظلم چه شکلی پیدا می‌کند آنچه که در ادیان و بالاخص در قرآن آمده است بدون شک و شبهه این است که عین همین شخص در قیامت محفوظ است و همین شخص محشور می‌شود. (بحث ما روی تعلیمات ادیان است.) حال می‌خواهیم ببینیم چگونه می‌توانیم تصویری از قیامت داشته باشیم که شخصِ محشور عینا همان شخص باشد.

فرق شخص و شخصیت

این مطلب را مقدمتا عرض کنم؛ فرق است میان شخص و شخصیت، یا شخصیت به اصطلاح فلسفی و شخصیت به اصطلاح روان‌شناسی. یک وقت می‌گوییم شخص یا شخصیت و مقصودمان هویت فردی است، یعنی این شخص، این «من» و این واقعیت که الآن وجود دارد، خودش یک فرد بالخصوص است. اگر ما فرد دیگری را فرض کنیم که تمام خصوصیات جسمی و روحی او صد درصد مشابه این فرد باشد و اگر میلیاردها خصوصیت در این هست، شبیه آن هم در او باشد، آنوقت می‌توانیم بگوییم که ایندو از نظر شخصیت یکی هستند؛ یعنی از نظر ظاهر جسم هرچه که این دارد آن هم دارد و هرچه که آن دارد این هم دارد و یک ذره تفاوت نیست و از نظر خصوصیات روحی هم هرچه که این دارد آن هم دارد و هرچه که آن دارد این هم دارد. ایندو از نظر شخصیت یکی هستند، یعنی شخصیت این با شخصیت آن یک سر سوزن تفاوت ندارد، ولی در عین حال دو شخص و دو فرد هستند، دو هویّت و دو «من» هستند، این یک «من» است و آن، «من» دیگری است.

در قیامتْ وحدت شخص مطرح است

آنچه در مسألهٔ قیامت مطرح است وحدت شخص است نه وحدت شخصیت؛ یعنی شخص همان شخص است، نه اینکه شخصیت همان شخصیت باشد ولی شخص شخص دیگری باشد. اگر در قیامت فرد دیگری صد درصد مشابه با من آورده شود

که همه چیز او بدون تفاوت مثل من است اما خود من نیستم، این از نظر آن کُمْ (شما) که قرآن می‌گوید: «شما هستید که پاداش داده می‌شوید» کافی نیست.

روح، ملاک تشخص انسان

حال که فرق شخص و شخصیت را به حسب اصطلاح دانستیم و همچنین دانستیم که در قیامت شخص باید باقی و محفوظ باشد، عرض می‌کنم کسانی که قائل به روح هستند و روح را باقی می‌دانند، ملاک تشخص[1] و من بودنِ من را بـه هـمان روح می‌دانند و می‌گویند اصلا من که من هستم، من بودن من (همان که به علم حضوری وجودش را درک می‌کنم) به روح من است. خاطرات و خطوراتی هم که در ذهن من پیدا می‌شود، همه به یک نقطهٔ مرکزی معین وابستگی دارد؛ یعنی آن دیدن، دیدن من است نه دیدنی که به یک مجموع نسبت بدهم؛ یعنی دیدنْ دیدنی است که به یک واحد واقعی نسبت داده می‌شود. دیدن من، رفتن من، احساس کردن من، من بودن من، شخص بودن من، هویت فردی من، همه به روح من است. بدن من، در شخصیت من به معنی روان‌شناسی مؤثر است (یعنی مسلّما صفات ممتازهٔ من به این ترکیبات بدنی من بستگی دارد که به هر اندازه با شما شبیه باشم شخصیت من شبیه شخصیت شماست) ولی شخص من و هویت من به این بدن من بستگی ندارد. بدن من در طول عمر هر مقدار که تعویض و تبدیل شود، شخص من همان شخص است، چون ذات من به چیز دیگری تبدیل نمی‌شود. سلولهای بدن من یا مثلا پیکره‌ای[2] از یک سلول من ممکن است تبدل پیدا کند و یکی برود و دیگری جای او را بگیرد و بالاخره بدن من تعویض شود، ولی خود من عوض نمی‌شوم؛ چون آن که من هستم، از اوّلی که خودم را احساس کردم و وجود خودم را درک کردم تا آخر، در وجود مـن ثـابت است و من همان «من» هستم و بقیه هرچه هست متغیر است.

حتی صفات روحی من هم احیانا ممکن است متغیر شود. اگر فراموشی واقعی وجود داشته باشد[3]، ما در طول عمرمان هر روز هزارها خاطره در ذهنمان می‌آید و از نظر روان‌شناسی جزء شخصیت ما می‌شود، ولی دو روز دیگر همه را فرامـوش

---

۱. اگر هم می‌گوییم «شخصیت» مقصودمان همان تشخصِ شخص است.
۲. موادی که سلول بدن من را تشکیل می‌دهند.
۳. «فراموشی» برحسب ظاهر وجود دارد، و الّا از نظر علمی خلاف آن را می‌گویند.

می‌کنیم، تمام جزئیات امروز فردا فراموش می‌شود، حتی چیزهایی هم که در حافظهٔ ما جا گیر می‌شود و خیال می‌کنیم در حافظه‌مان مانده، بعد تدریجا فراموش می‌شود. بنابراین جنبه‌های روحی ما هم مرتب تغییر و تبدیل پیدا می‌کند ولی اینها به منزلهٔ اَعراض و عوارضی است که بر «من» وارد می‌شود و از «من» گرفته مـی‌شود ولی خود «من» هیچ وقت محو نمی‌شود، خود «من» همیشه هست و به چیز دیگر تبدیل هم نمی‌شود.

بنابراین [در قیامت] مسألهٔ بقای شخصیت به مفهوم هویت فردی [مطرح است.] من در قیامت به هر شکلی که باشم، با همین بدن باشم یا با بدن دیگر، صد درصد همان من هستم منتها ممکن است شکل من عوض شده باشد. حتی اگر من را در قیامت به تناسب ملکات روحی من مسخ کنند و به صورت حیوانی محشور کنند، باز من هستم که در آنجا دارای اندام حیوانی هستم، «من» «من» است.

منکر روح از توجیه بقای شخص در قیامت عاجز است

اما اگر ما مسألهٔ روح و بقای روح را مطرح نکنیم، آنوقت از نظر هویت شخصی برای انسان چه می‌توانیم بگوییم؟ یک وقت ممکن است ما اصلا بـرای انسـان هـویت شخصی قائل نشویم و بگوییم اصلا اینکه می‌گویید «هر انسانی یک شخص است و یک هویتِ فردی است و غیر از شـخصیت کـه امـتیازات آن شـخص است، یک واقعیتِ واحدِ فردانی به نام انسان وجود دارد» صحیح نیست و این یک خیال است و چنین چیزی وجود ندارد، و به عبارت دیگر انسان یک واحد اعتباری است نه یک واحد حقیقی، چون انسان مـجموعا یک دسـتگاه است مـانند هـر دسـتگاه دیگری[1]. هر دستگاهی یک واحد اعتباری است، یعنی خود دستگاه واقعیتی ندارد بلکه اجزاء واقعیت دارنـد. انسـان هـم یک دسـتگاه است مـنتها دسـتگاهی کـه مجموعه‌ای است از اجزای مادی و اجزای روحی. اجزای مادی، همین اعـضاء و جوارح و سلولهاست و اجزای روحـی هـم عـبارت است از هـمان خـطورات و خاطراتی که در ذهن ما مرتب پشت سر هم می‌آیند و می‌روند؛ یک «آن» صورت پدرمان در ذهنمان می‌آید، آنِ دیگر صورت مادرمان، آنِ دیگر مسافرتی کـه بـه

---

۱. شما دستگاه اتومبیل را در نظر بگیرید.

فلان جا کرده‌ایم و آنِ دیگر یک آرزو در ذهنمان می‌آید، مرتب خیالها پشت سرهم می‌آیند و می‌روند و هیچ خطوری و خاطره‌ای عین خطور و خاطرهٔ دیگر نیست. شخصیت ما یعنی این مجموعهٔ مادی و آن مجموعهٔ روحی و روانی. همین طور که مجموعهٔ بدنی ما تغییر و تبدیل پیدا می‌کند و کم و زیاد می‌شود، مجموعهٔ روانی ما هم تغییر و تبدیل پیدا می‌کند و کم و زیاد می‌شود. ما یک شخص واقعی نیستیم. واقعا من آن آدم پنجاه سال پیش نیستم؛ از آن آدم پنجاه سال پیش ـ چون آن یک مجموعه است ـ یا نود درصدش از بین رفته است یا صد درصدش، و اگر از زمانی که مثلا دوساله بودیم، هفت هشت خاطره‌ای در ذهن ما باشد، همین قدر از شخص ما باقی‌مانده است؛ تازه ما که آن نیستیم، ما این مجموعه هستیم.

اگر ما منکر شخصیت به معنی هویت فردی باشیم چندان اشکالی از این نظر باقی نمی‌ماند. می‌گوییم در قیامت وقتی که یک هیکل و اندامی صد درصد مشابه این اندام درست شد (حتی لازم نیست همین اندامی باشد که من با آن مرده‌ام) و یک خاطراتی هم ساخته شد صد درصد مشابه همین خاطرات، مثل من را ایجاد کرده‌اند و مثل من را که ایجاد کنند، من را ایجاد کرده‌اند؛ دیگر شما چه می‌خواهید؟ «من»، غیر از این چیز دیگری نیست و واقعیت دیگری ندارد.

اما اگر این مطلب را نگوییم و واقعا معتقد باشیم من که الآن نشسته‌ام، همین من در قیامت پاداش می‌بیند و همین من در قیامت کیفر می‌بیند نه شبیه من، در این صورت چه چیز را می‌توانیم ملاک شخصیت و تشخص به این معنا قرار دهیم؟ آنوقت یک چیزی در ما وجود دارد که ملاک وحدت ماست؛ یعنی ما الآن خودمان را یک واحد واقعی درک می‌کنیم و همین واحد واقعی می‌خواهد در قیامت محشور شود؛ آن چیست؟ من که نتوانستم پیدا کنم، حالا اگر آقایان چیزی به نظرشان می‌رسد بگویند تا ما روی قضیه بحث کنیم.

من گمان نمی‌کنم اگر ما روح را قبول نکنیم و همان روح را هم ملاک تشخص و وحدت واقعی خودمان ندانیم، یا در موضوع عنصر سوم ـ که آقای مهندس بیان کرده‌اند و سؤال کردم و هنوز جواب نداده‌اند ـ اگر همان عنصر سوم را خودآگاه ندانیم و ملاک خودآگاهی خودمان یعنی منِ خودمان را همان ندانیم[۱]، [بتوانیم بقای

۱. دربارهٔ عنصر سوم توضیح ندادند که بعد تکلیفش چه می‌شود؟ آیا دومرتبه به ماده و انرژی تبدیل

شخص را توجیه کنیم.] به هرحال ما غیر از این فرض، فرض دیگری برای بقای شخص نداریم.

قرآن که خواسته است قیامت را تقریب کند، مرتب مثال احیاء و اماته در دنیا را ذکر کرده است، ولی اینها تشبیه است از حیثی (تشبیه همیشه از یک نظر است نه از جمیع جهات) و نمی‌خواهد بگوید عینا یک نوع قیامت واقعی است. آنچه در دنیا احیاء و اماته است، تجدید مثل است نه بازگشت شخص در همین دنیا. حیاتی که امسال در زمین و گیاهان است و از بین می‌رود، عینا همان حیاتی نیست که سال دیگر تجدید می‌شود؛ یعنی عین این اشخاص سال آینده به وجود نمی‌آیند، بلکه مثل و شبیه آنها به وجود می‌آیند. آنچه در دنیا وجود دارد تجدید امثال است و به اصطلاح بقای نوعی است نه بقای شخصی و فردی که یک شیء در دنیا [از بین برود و دوباره همان شیء عینا به وجود آید.] از جریانهای عادی طبیعی یک مثال هم نداریم که یک فرد و یک شخص بمیرد و همان فرد و همان شخص در دنیا بار دیگر زنده شود. [البته] آنچه در معجزات پیغمبران ذکر کرده‌اند که مرده‌ها را زنده می‌کردند، نمونه‌ای از قیامت است[1].

«من» در سخن دکارت

یک نکته را اینجا اضافه کنم و آن این است که این فکر در میان بسیاری از فرنگیها و غیر فرنگیها پیدا شده است که «من» یعنی مجموع همین خاطرات متسلسل (تسلسل خاطرات) و لذا این اشخاص به حرف دکارت از این نظر عیب گرفته‌اند که [وقتی می‌گوید] «من می‌اندیشم پس من هستم»، من را یک چیز حساب کرده است و اندیشه را چیز دیگری. [می‌گویند] «من می‌اندیشم» همان «اندیشه می‌کنم» است و بیش از این [چیزی] نیست؛ «اندیشه می‌کنم» [یعنی] اندیشه وجود دارد و «من می‌اندیشم» جز «من همان اندیشه هستم» چیز دیگری نیست، نه اینکه «من» چیزی است و «اندیشه» چیز دیگر و «من» چیزی است که می‌اندیشد و من چون می‌اندیشم پس من وجود دارم. نه، من یعنی مجموعهٔ همین اندیشه‌ها و خاطرات

← می‌شود یا اینکه با همان خصوصیت خودآگاهی‌اش باقی می‌ماند و دیگر به این دنیا برنمی‌گردد؟ این را باید توضیح بدهند.

۱. [یعنی از لحاظ بقای شخص.]

متسلسلی که مرتب و پشت سر هم یکدیگر را تعقیب می‌کنند و ما خیال مـی‌کنیم یک چیز است. این مثل آن است که ما در کنار جوی آب نشسته‌ایم و این ذرات آب که ملکولهایی جدا از هم هستند درست مثل فوج سربازی حـرکت مـی‌کنند و از جلوی ما رد می‌شوند، ولی چشم ما که آحاد را نمی‌بیند خیال می‌کند این آب یک موجود است که امتداد و کشش دارد و می‌رود، در حالی‌که یک موجود نیست، واقعا متکثر و متعدد است و ما خیال می‌کنیم یکی است. یا مثل زنجیری است که از جلوی ما عبور بدهند که این حلقات متصل به یکدیگر می‌آیند و می‌گذرند و مـا خـیال می‌کنیم زنجیر خودش یک واقعیتی است، در حالی‌که زنجیری وجود ندارد و زنجیر یعنی مجموع این حلقه‌هایی که به یکدیگر متصل هستند. [خلاصه] این «من» به عنوان یک شیء دیگر وجود ندارد، «من» یعنی این حلقات خاطرات که پشت سر یکدیگر می‌آیند و می‌گذرند و همین است و چیز دیگری نیست.

ولی این مطلب مطلب درستی نیست. این خاطرات که مـی‌آیند و مـی‌گذرند، خاطرات مطلق نیستند، بلکه همهٔ این خاطرات خاطرات وابسته هستند و لهذا اگر عین خاطرات ذهن من در ذهن شما بیایند، آن خاطراتْ وابسته به یک جا هستند و این خاطرات وابسته به جای دیگر؛ یعنی اگر من در ذهن خودم صورت مسجد شاه اصفهان را تصور می‌کنم، در ذهن من یک تصور مطلق نیست، در ذهن شـما هـم تصور مطلق نیست که بگوییم آن تصور حلقهٔ زنجیری است و این تصور هم حلقهٔ زنجیر دیگری است. آن تصور تصور وابسته به یک «منِ» خاص است و در واقع تجلیات آن «من» است. من می‌بینم، آن بینشی که در من وجود دارد بینش مطلق نیست، بینش من است؛ شما می‌بینید، باز بینشی که در شما وجود دارد بینش مطلق نیست، بینش شماست. اینها را نمی‌شود به دانه‌های زنجیر تشبیه کرد کـه هـرکدام جداست و به هیچ جا ارتباط و اتصال ندارد. اگر تشبیه درستی باشد، اینها را بـه حبابهای روی یک آب باید تشبیه کرد. اگر ما یک آبی داشته باشیم که علی‌الاتصال بر روی آن حبابهایی پیدا می‌شود و روی آن را می‌گیرد، این طور نیست که حبابها جدا [از آن آب] باشد؛ یک شیء است که این حبابها دائما بر روی آن پیدا می‌شود، و [اگر دو آب داشته باشیم] این حباب حبابی است مال این آب و آن حباب حباب دیگری است مال آن آب و وابسته به آن.

به هرحال یکی از بزرگترین مشکلات در مسألهٔ قیامت، بقای «مـن» و حـفظ

شخصیت «من» است. تا آنجایی که من احساس کردم، در کتاب ذرۀ بی‌انتها توجهی به مسألۀ بقای شخصیت نشده و در مقام حل مشکل هم برنیامده‌اند. گو اینکه مبانی این کتاب به حل مشکل بقای شخصیت بیشتر کمک می‌کند ولی مستقیما وارد این بحث نشده‌اند. اما در کتاب درس دینداری و کتاب راه طی شده متعرض شده‌اند که من از درس دینداری ـ که بعد از راه طی شده نوشته شده و مختصرتر هم هست ـ چیزهایی یادداشت کرده‌ام[۱] و عرض می‌کنم، بعد خود آقای مهندس توضیحاتی خواهند داد.

نقد نظریات مهندس بازرگان در مسألۀ بقای شخص

در کتاب درس دینداری تحت عنوان «اثبات قیامت» ـ همان طور که جلسۀ قبل هم عرض کردم ـ چند مسأله ذکر شده است: مسألۀ تولید مثل انسان و سایر موجودات زنده، مسألۀ خواب و بیداری طبیعت، مسألۀ ثبات و بقای طبیعت (که هیچ موجودی در طبیعت معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود)، فصل دیگری تحت عنوان «نمونه‌های فراوان زنده ماندن و یا زنده شدن مرده‌ها در دنیا» (که اینها از قبیل بقای نسل و این جور چیزهاست) و مسألۀ امکان قیامت و بهشت و جهنم.

در قسمت اول (یعنی مسألۀ تولید مثل) این مطلب را پرورش داده‌اند که «ذرۀ ناچیز در شرایط مساعد، موجود زنده و با رشدی می‌شود که وارث خصوصیات و صفات پدر و مادر است.» اصل مبحث، مورد قبول است. می‌گویند: «طبیعت قادر است که عصاره‌گیری و خلاصه‌سازی کند و چند نسل را در یک محوطۀ کوچک که همان جرثومۀ حیاتی یا نطفه و تخم است قرار دهد و آن را حمایت و حفاظت نماید.» این در فصل اول است و مورد قبول است ولی حالا می‌خواهیم ببینیم در این مسألۀ ما چه اثری دارد.

در قسمت دوم که تحت عنوان «خواب و بیداری طبیعت» است، این مطلب را بیان کرده‌اند: «جریان طبیعت همه خواب و بیداری‌های متوالی است و قرآن هم بر این خواب و بیداری‌ها و موت و حیات‌ها تکیه کرده است.» این هم مطلب درستی است. بعد می‌گویند: «و قیامت یکی از بیداریها و یا انقلابات است ولی در سطح

۱. دفعۀ قبل مثل اینکه مطالب را مجمل نقل کردم، این دفعه از رو می‌خوانم.

زمین و خورشید و ستارگان، و بالاخره یک انقلاب یا بـیداری یـا حـیات کـلی است.»[۱]

در قسمت سوم که «ثبات و بقای طبیعت» است، مسألهٔ بقای ماده و انرژی و حتی بقای آثار[۲] را ذکر کرده‌اند.

در قسمت چهارم مسألهٔ زنده شدن مـردگان و ادامـهٔ حـیات رویـیدنیها از راه قلمه‌زدن و پیوند زدن را ذکر کرده‌اند که به نظر من در این قسمت بیشترْ مسألهٔ بقای شخصیت را (البته نه تحت عنوان «بقای شخصیت») خواسته‌اند متذکر شوند. ایـن فصل را قدری مفصل‌تر نوشته‌ام که برایتان می‌خوانم:

> از نظر علمی و اصولاً محال نیست که قطعه‌ای از قطعات و پاره‌های تـن انسان ولو فوق‌العاده کوچک باشد بتواند مانند نطفه، دانه، ریشه، قـلمه و غیره اگر در شرایط مناسب قرار گرفت رشد کرده، عینا همان شخص اولیه را[۳] با همان شکل و قیافه و صفات و خاطرات[۴] درست کند. چنین شخصی ادامه دهنده و ارث برندهٔ شخصیت قبلی خواهد بود و اگر محیط جـدید دارای شرایط و لوازم مناسبتر و مساعدتر از محیط دنیا بود رشد و توسعهٔ فوق‌العاده بیابد و عواقب و نتایج اعمال گذشته را که به صورت ملکات و روحیات مکتسبه درآمده است بـه وجـه خـیلی شـدید و وسـیع بـبیند. مکتسبات آن چیزی است که انسان در برخورد با پیشامدها و تحریکات خارج برحسب عکس‌العملی که ابراز دارد و نظر و رفتاری که اتخاذ نماید، در وجود خویش ایجاد می‌نماید و چیزی بر ساختمان یا شکل نسـوج و اعضاء و اعصاب خود می‌افزاید. هـمین حـالات و واردات و تـولیدات شخص یا ملکات و مکتسبات، انعکاسی در سراسر پیکر ما و از جمله در

۱. این خلاصه‌گیری‌ای است که من کرده‌ام، بعضی از آنها عین عبارت نیست.
۲. این که آثار هر کسی هم باقی می‌ماند (همانهایی که از نظر روان‌شناسی جزء شخصیت انسان شمرده می‌شود.)
۳. نکته در اینجاست، بحث ما هم بر سر همین کلمه است.
۴. روی کلمهٔ خاطرات هم تکیه کرده‌اند.

سلولهای تناسلی و سلولی[1] که احیانا باید مأمور احیای بعدی باشد خواهد داشت. برحسب آنکه شخص در این دنیا چه عقیده و مقصد و مسیری داشته، چه اعمالی انجام داده و چگونه وجود خود را تنظیم و تکمیل کرده باشد، نتیجه و میراث آن، پس از رستاخیز و رشد مجدد به او باز می‌گردد.

یک سؤال اینجا هست که با توجه به این سؤال از آقای مهندس خواهش می‌کنیم خودشان توضیح بدهند و آن این است: آیا ایشان معتقدند که در این فرضیه[2] برای هر انسانی فقط یک سلول خواهد بود که این استعداد را دارد که بعد ـ همان طور که خودشان بیان کرده‌اند ـ بتواند مانند نطفه، دانه، ریشه، قلمه و غیره عینا همان شخص اولیه را با همان شکل و قیافه و صفات و خاطرات درست کند که این ادامه‌دهنده و ارث برندهٔ شخصیت قبلی باشد؟ آیا در هر انسانی فقط یک سلول چنین استعدادی را دارد؟ این همان حرفی است که بعضی از قدما راجع به انسان می‌گفتند[3] که همهٔ بدن انسان متلاشی می‌شود و ملاک شخصیت انسان هم [بدن] نیست؛ برخی ذرات را ذرات اصلی می‌نامیدند و در واقع آن ذرات اصلی را ملاک شخصیت افراد قرار می‌دادند. (البته این از نظر آنها یک فرضیه بود و می‌گفتند «ممکن است چنین چیزی باشد»، ولی از نظر آقای مهندس و بر اساس بیان علمی ایشان نمی‌شود گفت «ممکن است».) می‌گفتند یک ذرات بالخصوصی در بدن انسان هست که فقط همان ذراتْ استعداد این را دارد که بعد رشد کند و همان آدم از نو به وجود بیاید. در واقع حامل شخص و شخصیت انسان را یک ذرات معین می‌دانستند.

آیا با آن مقدمات کلی که آقای مهندس گفته‌اند، می‌خواهند قائل شوند که در هر انسانی فقط یک سلول وجود دارد که بعد می‌تواند رشد کند و همان انسان را به وجود آورد؟ ایشان مطلبی را قبلا گفته‌اند و خیلی هم توضیح داده‌اند ـ مخصوصا در راه طی شده ـ که تمام سلولهای بدن انسان وارث شخصیت اوست و هر سلولی به نوبهٔ خود می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، و خیال نمی‌کنم مبانی علمی‌ای که خودشان بیان کرده‌اند چنین اجازه‌ای بدهد که این را به یک سلول اختصاص

۱. آن سلول ممکن است از سلولهای تناسلی و یا نوع دیگری باشد.
۲. خودشان هم می‌گویند صورت فرضیه دارد.
۳. اتفاقا در حدیث هم یک چیزی آمده است.

بدهند. اگر بگویید در همهٔ سلولها این امکان هست، بنابراین مانعی ندارد یک انسان که می‌میرد، از وجود او هزارها انسان دیگر در رستاخیز محشور شوند؛ یعنی این انسان به صورت هزار انسان دیگر در قیامت محشور می‌شود. در این صورت در قیامت یک مطهری و یک مهندس بازرگان نیست که بخواهند با هم مباحثه کنند، صدها هزار مطهری و میلیونها مهندس بازرگان بیرون می‌آیند؛ هرکدام هم که آمدند، همان «من» هستند.

اگر هر سلولی امکان این را داشته باشد که شخصیت شخص را بار دیگر رشد بدهد، این دلیل بر آن است که شخصیتها در قیامت تکرار می‌شوند، اما شخصْ آن شخص نیست و هویتْ آن هویت فردی نیست؛ یک هویت فردی و یک «من» (همین منی که الآن من هستم) قطعا نمی‌تواند میلیونها من باشد. حال اگر از نظر علمی هم نخواهیم قبول کنیم، قرآن هم برای هر کسی یک شخصیتِ محشور بیشتر قائل نیست؛ قرآن نمی‌گوید شما به صورت اشخاص متعدد محشور می‌شوید، [می‌گوید] شما تنها به صورت یک شخص و یک فرد محشور می‌شوید.

این یک سؤال بود که «آیا فقط یک سلول این استعداد را دارد یا همه؟» که در هرصورت اشکالی به آن وارد است. و بعد هم به طور کلی در ملاک شخصیت به معنی‌ای که ما عرض کردیم، چه نظری می‌دهند؟ واقعا ما که در آنجا هستیم یک هویت فردی هستیم؟ یا نه، هویت فردی اصلا دروغ و خیال است، ما یک دستگاه هستیم همین طور که این مسجد هم یک دستگاه است. آیا «من» واقعا وجود دارد؟ یا نه، همان‌طور که بعضی از فرنگیها گفته‌اند «من» یک دروغ بزرگ است و اصلا «من» وجود ندارد و «من» یک امر انتزاعی است؛ همان طور که «تهران» وجودی غیر از وجود این ساختمانها و این مراکز و تشکیلات نیست؛ تهران یعنی مجموع این ساختمان و آن ساختمان و این خیابان و آن خیابان و این تشکیلات و آن تشکیلات. و لهذا گاهی تمام این تهران در طول صد سال یا دویست سال خراب می‌شود و از نو آجرهای دیگری از زمینهای دوردست می‌آورند و ساختمانهای دیگری می‌سازند و انسانهای دیگری می‌آیند، ولی می‌گوییم تهران همان تهران است. هزار و دویست سیصد سال است که بغداد بغداد است. این یک امر اعتباری است، بغدادی وجود ندارد؛ خانه‌ای وجود دارد معدوم می‌شود، یا انسانی وجود دارد می‌رود، یا خیابانی وجود دارد عوض می‌شود. بغداد وجود دارد به معنی اینکه

این مجموعه وجود دارد، ولی خودش به صورت یک شخص و یک هویت واقعی و فردی وجود ندارد.

آیا هویت ما نظیر هویت تهران و بغداد است؟ یا نه، یک هویت فردی شخصی واقعی وجود دارد و ما باید مطمئن باشیم همان که الآن آن را «من» درک می‌کنیم و آن را شخص و فرد درک می‌کنیم، همان فرد در قیامت محشور می‌شود. از اینجا نوبت آقای مهندس است که افاضه بفرمایند.

□

مهندس بازرگان: ابتدا راجع به آن جملهٔ معروف دکارت مطلبی را عرض کنم. او در این جمله توجهی به «من» ندارد، منتها در فرانسه و انگلیسی و زبانهای خارجی در صیغهٔ اول شخص همیشه «من» تکرار می‌شود. ما می‌گوییم: گفتم، می‌فهمم، می‌شنوم، ولی آنها یک «من» هم جلویش می‌آورند: من گفتم. ما اگر بخواهیم خیلی تأکید کنیم مثلا می‌گوییم: من این دستور را دادم. آقای مطهری هم در ترجمهٔ آن ـ که شاید از عربی نقل شده ـ این طور فرمودند که: «من می‌اندیشم پس من هستم». وقتی که تأکید روی «من» می‌کنند مثل این است که دکارت خواسته است راجع به منیت و شخصیت صحبت کند، در صورتی که این طور نیست. او در این جملهٔ معروفش اصلا کاری به وجود شخصیت و من و منیت ندارد؛ می‌گوید: «فکر می‌کنم، پس هستم». در مقابلِ آنهایی که اصلا منکر وجودند می‌خواهد بگوید اگر من منکر خدا باشم، منکر حقیقت باشم، منکر عالَم باشم، منکر علم باشم، منکر همه چیز باشم ولی منکر خودم نمی‌توانم باشم؛ چون فکر می‌کنم پس هستم، پس یک هستی‌ای وجود دارد.

استاد: دکارت از همین جا ـ نه به دلیل دیگری ـ وجود روح را اثبات می‌کند و بعد می‌رود سراغ جسم. اگر صرف وجود «من» (اعم از اینکه این «من» همان «من» منشأ اندیشه باشد یا خود اندیشه) مورد توجه او نبود، دیگر نمی‌توانست بگوید «بنابراین مسألهٔ نفس و روح ثابت شد» و بعد برود سراغ اثبات جسم و بعد اثبات خدا. او این را مبنا قرار می‌دهد، و این دلیل بر آن است که به همین نکته توجه داشته است. البته [این مطلب] در کتاب گفتار در روش به کار بردن عقل که فروغی ترجمه

کرده بیشتر از سایر کتابها [بیان شده] و در کتابهای عربی هم هست. ایـرادی کـه دیگران به او گرفته‌اند روی این حساب است که [از نظر دکارت] «من» به عـنوان یک شیء اندیشه‌کننده وجود دارد. به او ایراد گرفته‌اند که تو قبل از آن یک اصل دیگری را قبول کرده‌ای و آن اینکه اندیشه را فعل در نظر گرفتی و گفتی هر فعلی فاعلی لازم دارد، پس فاعلش یک شیء دیگری است. [خلاصه] او این را مبنای اثبات روح قرار داده است؛ او قائل به روح است و فقط همین را دلیل بر وجود روح قرار داده است.[1]

۱. [در اینجا مهندس بازرگان مطالبی بیان کرده است که نظر استاد مطهری دربارهٔ آن مطالب در بیانات قبلی آن متفکر شهید (رحمة‌الله علیه رحمة واسعة) گذشت.]

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست کتب، نشریات، مقالات

□